

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Jährlich DM 78,-

Nummer 1

1982

78. Jahrgang

Jared Wicks: Revision des katholischen Lutherbildes. Zu Theobald Beers Grundzüge der Theologie Martin Luthers Sp. 1

Exegese des AT und NT Sp. 11

H. Mölle: Der sogenannte Landtag zu Sichern (J. Scharbert)

L. Monloubou: L'imaginaire des psalmistes, psaumes et symboles (H. Groß)

P. Weimar: Die Berufung des Mose (W. H. Schmidt)

E. Otto: Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt (H. Eisingt)

M. Ottoson: Temples and Cult Places in Palestine (H. Eisingt)

M. Latke: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis (G. Widengren)

W. Thüsing: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus (F. Mußner)

D. Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus (H.-J. Klauck)

Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Hrsg. von K. Kertelge (R. Schnackenburg)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 26

M. Puzicha: Christus peregrinus (Sr. A. Böckmann)

J. Fink: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis (J. H. Emminghaus)

K. Hedwig: Sphaera Lucis (B. Weiß)

R. Kahsnitz: Der Werdener Psalter in Berlin Ms.theol.lat. fol. 358 (V. H. Elbern)

W. Krämer: Konsens und Rezeption (R. Bäumer)

R. Haug: Reich Gottes im Schwabenland (W.-U. Deetjen)

Ignaz Heinrich von Wessenberg. Kleine Schriften. Hrsg. von K. Aland (H. Raab)

D. Zlepko: Die Friedensbemühungen Pius' XII (J. Overath)

K. Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd 1 und 2 (B. Jaspart)

A. Smith-von Osten: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948 (M. Plathow)

Fundamentaltheologie, Dogmatik Sp. 42

Y. M.-J. Congar: Je crois en l'Esprit Saint (A. Ganoczy)

H. G. Türk: Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn (F. Courth)

H. Blumenberg: Arbeit am Mythos (H. Waldenfels)

K. M. Woschitz: Elpis-Hoffnung (H. C. Cavallin)

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 5: R. Schulte: Leib und Seele. G. Greshake: Tod und Auferstehung (G. Scherer)

Pastoraltheologie Sp. 53

D. Stoodt: Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik (J. Hofmeier)

E. Boehinger / E. Paul: Einführung in die Religionspädagogik (J. Hofmeier)

Theologisch-politische Protokolle Hrsg. von T. R. Peters (H. Werners)

Gemeindepraxis. Hrsg. von N. Greinacher, N. Mette, W. Möhler (P. M. Zulehner)

Arbeiterpastoral in der Pfarre. Hrsg. von J. Wiener und H. Erharter (P. M. Zulehner)

Kirchenrecht Sp. 58

H. Schmitz: Reform des kirchlichen Gesetz-

buches Codex Iuris Canonici 1963–1978 (R. Weigand)

H. Schmitz: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung (R. Weigand)

P. Krämer: Warum und wozu kirchliches Recht? (R. Weigand)

E. Corecco: Theologie des Kirchenrechts (R. Weigand)

U. Scheuner: Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen (J. Tröder)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 63

H. Ringeling: Ethik vor der Sinnfrage (K.-H. Kleber)

E. Chiavacci: Teologia Morale. 1: Morale generale. 2: Complementi di morale generale (W. Wolbert)

H. Zwiefelhofer: Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre (O. v. Nell-Breuning)

J. Finnis: Natural Law and Natural Rights (O. v. Nell-Breuning)

Liturgiewissenschaft Sp. 69

B. Kleinheyer: Heil erfahren in Zeichen (K. Richter)

Religionswissenschaft Sp. 69

Anworten: Hrsg. von J. Sperna-Weiland (A. Kolping)

A. Th. Khoury: Toleranz im Islam (M. S. Abdullah)

Theologische Bibliographie Sp. 73

Revision des katholischen Lutherbildes?

Zu Theobald Beers Grundzüge der Theologie Martin Luthers.*

Von Jared Wicks, Rom

(Übersetzung aus dem Englischen von Barbara Hallensleben.)

Durch den Johannes Verlag wurde die vorliegende neue vermehrte Auflage von B.s Werk über Luthers Theologie mit dem Hinweis angekündigt, daß B. schon in der ersten Auflage seines Werkes (Leipzig 1974) „grundstürzende Einsichten über die wesentlichen Denkkategorien des Reformators und deren unerhörten Radikalismus vorgelegt hat“. B., „wohl unbestreitbar unter Katholiken und Protestanten der profundeste und exakteste Lutherkenner“, hat ernstzunehmende Zweifel, ob Luther einen konstruktiven Beitrag zum ökumenischen Gespräch leisten könne. Eine solche Ankündigung weckt selbstverständlich hohe Erwartungen. Demgegenüber wird diese Rezension weitgehend in einem Bericht über eine erhebliche Enttäuschung bestehen.

* Beer, Theobald: *Der fröhliche Wechsel und Streit*. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1980). 563 S. (Sammlung Horizonte Neue Folge 19) kart. DM 45,-

Frühzeitig wird bei der Lektüre Vorsicht wach: Das Buch beginnt mit einem 15seitigen Überblick über 24 grundlegende Texte aus allen Phasen von Luthers Werk, die dazu dienen, das als Titel gewählte Motiv einzuführen.

Am Anfang steht der bekannte 12. Paragraph aus „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520), der erläutert, weshalb der Glaube allein gerecht macht (WA 7, 25,26ff).

Luther verknüpft Bilder von der Ehe zwischen Christus und dem Gläubigen, dem Austausch ihrer Güter sowie vom Kampf in Christus zwischen seiner unüberwindlichen Gerechtigkeit und unserer Sünde. Nach der Überzeugung des Vf. können wir erst aus der Einigung und Spannung, die in den Bildern ausgedrückt sind, angemessen die Bedeutung und Funktion von Glaube, Gnade, Sünde und Gerechtigkeit erfassen (16f).

Dabei unterläßt aber B. jeden Bezug auf die beiden unmittelbar vorausgehenden Darlegungen der Rechtfertigung, nämlich: Umgestaltung durch das Wort, das man sich im Glauben zueignet (WA 7,

21. MAI 1982

210

24,22ff), und ehrfürchtige Unterordnung unter Gott in Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit (25,5ff). Für den Luther von 1520 war der fröhliche Wechsel nicht der alleinige Zugang zum Verständnis der Rechtfertigung aus dem Glauben. Außerdem verlangen die Regeln der Textinterpretation, daß Bilder nur dann beherrschend für die Auslegung werden, wenn der Vf. keine direkten, nicht bildlichen Aussagen über ein bestimmtes Thema gemacht hat. Luther aber hat uns in reicher Zahl ohne Verwendung bildlicher Ausdrücke Darlegungen über Glaube, Gnade, Sünde und Gerechtigkeit gegeben. Das ist von besonderer Bedeutung im Hinblick auf die *fides Christi*, der B. nur beiläufig seine Aufmerksamkeit widmet und die doch die Wirklichkeit ist, die in den bekannten Bildern in „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ umschrieben werden soll.

Der zweite von Beers 24 grundlegenden Texten bezieht sich auf die Hermeneutik in Luthers „*Dictata super psalterium*“.

Hier wird von der tropologischen Textauslegung gesagt, sie beziehe sich auf einen Wechsel. B. erläutert dies anhand der Todesschmerzen, die Christus an meiner Stelle erleidet (17).

Wer mit den „*Dictata*“ vertraut ist, wird bestürzt sein über eine solche Fehldeutung. Das übergreifende Konzept in diesen Vorlesungen ist das *opus Dei*, das zunächst in Christus realisiert ist, über den der Text dem Literalsinn nach spricht, dann in der Kirche und im Gläubigen, die in ihrem Lebensvollzug Christi Erfahrung und Gebet gleichgestaltet werden. Luthers Tropologie von 1513–1515 beinhaltet keinen Wechsel, sondern eine Christus-förmige Existenz für den, der an Christus glaubt; der Christ wird gleichgestaltet mit dem Bilde Christi, an dem das *opus Dei* realisiert ist.

Der dritte Text, der den fröhlichen Wechsel illustriert, ist Luthers Weihnachtspredigt von 1514 über Joh 1 (WA 1,20–29).

B. kommt zu dem Schluß: Obwohl Luther es unternimmt, den fröhlichen Wechsel im Weihnachtsgeheimnis aufzuzeigen – d. h. wie das Wort Fleisch wurde, so daß das Fleisch am Wort Anteil zu haben vermag –, verbaut er sich faktisch den Zugang zu seinem eigenen Ziel, indem er das Konzept einer fremden und unteilbaren Gnade annimmt und damit den Weg versperrt zu einer wirklichen Teilhabe am Wort auf unserer Seite (18).

Wenn wir dagegen die Predigt selbst überprüfen, sehen wir uns einem beeindruckenden Stück Sapientialtheologie gegenüber, die von zahlreichen Aspekten her die Angemessenheit der Sprache des Johannes-Prologs darlegt. Im letzten Abschnitt erläutert Luther prägnant, wie das Wort all unsere Bedingungen angenommen hat, damit wir an der ihm eigenen Verfaßtheit Anteil erhalten können. Wir werden nicht Gott oder die Wahrheit selbst, „sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus“ (WA 1, 28,35). Glaube führt zu Vereinigung und Wiedergeburt, wobei nach der Regel des Konzils von Chalcedon das *assumens* nicht in das *assumptum* umgewandelt werden darf. Das „unteilbare Wort“, das nach B. eine fremde Gnade zur Folge hat, bezieht sich in Wahrheit auf die himmlische Relation der Schau; Luther stellt ihr die gegenwärtige Beziehung des Gläubigen zum inkarnierten Wort gegenüber (29,13). B. hat also einen ziemlich klaren Text fehlinterpretiert: Während er Luther anklagt, mit schlüssigen scholastischen Vorstellungen gebrochen zu haben, ist Luthers Standpunkt gerade der traditionelle einer Kontinuität zwischen gegenwärtiger Gnade und künftiger Herrlichkeit. Luther stellt die Verbindung mit dem Wort heraus, an dem der Glaube haftet; er veranschaulicht das durch die Analogie mit der aristotelischen Theorie von der Vervollkommnung natürlicher Vermögen, die durch Übergang in den Akt gleichsam selbst zu ihrem jeweiligen Gegenstand werden (29,15–27). Aus diesem Abschnitt versucht B. die Behauptung eines anthropologischen Nihilismus durch Luther herauszuinterpretieren, indem er nur die letzten fünf Wörter von Luthers Ausführungen über die Aktualisierung von Vermögen zitiert. Dagegen ist festzuhalten: Der Mensch ist für den Luther von 1514 nicht pure Materie oder ein Nichts, sondern ein Subjekt mit Kräften, die offen sind für eine Vervollkommnung durch Vereinigung mit ihren Gegenständen. Luther sieht dies – wie er nachdrücklich am Schluß hervorhebt – in erster Linie verwirklicht in der Vereinigung des Seligen mit Gott als dem Gegenstand und Ursprung der Glückseligkeit (29,28–31). Zu Anfang dieses Buches zeigt der Vf. weder Tiefe noch Exaktheit im Umgehen mit Luther. Das Denken des Reformators wird nicht in einer Weise behandelt, die Vertrauen erweckt im Hinblick auf die gezogenen Schlußfolgerungen.

Das erste der sechs Hauptkap. stellt den doppelten Charakter der Gerechtigkeit in Luthers Lehre von der Rechtfertigung dar, aufbauend auf einer umfangreichen Untersuchung von Texten über Christus als Sakrament und Beispiel (43–61) und über das Begriffspaar *gratia/donum* (75–161).

B. kommt zu dem Schluß, daß für Luther *gratia* eine äußerliche, fremde und unteilbare Ausrichtung von Gottes Wohlgefallen gegenüber der Menschheit besagt; dies göttliche Wohlgefallen habe nach 1 Kor 1,30 seinen innerweltlichen Ausdruck in Jesus Christus, der Sakrament ist, bevor er zum Beispiel wird. Für den Gläubigen ist im ersten Moment der Rechtfertigung die *gratia* rein relational – ein Gedankengang, den Luther vermeintlich entwickelt habe, indem er Ideen aus dem mittelalterlichen, gnostischen Untergrund der Religionsphilosophie des Pseudo-Hermes übernahm (130–136). B. will dies aus den Stellen ersehen, wo Luther Bezug nimmt auf die Berührung des Glaubens mit dem *punctum mathematicum* der vollkommenen Gerechtigkeit Christi (135). Das zweite Moment in der Rechtfertigung, das *donum*, beinhaltet die Wirksamkeit Gottes in unserem Kampf zur Ausräumung der Sünde, die von der *gratia* nicht umgewandelt wurde. Das *donum* fördert die christliche Liebe in der Welt; Luther durchdenkt seine Wirksamkeit mit Hilfe traditioneller anthropologischer Kategorien (137–160).

B. meint, die Dürftigkeit von Luthers Rechtfertigungslehre aufgezeigt zu haben, indem er ihre Abweichung von Auffassungen früherer Theologen nachgewiesen hat: Luther lehrt nicht die *gratia increata* des Petrus Lombardus, auch nicht eine von Christi *gratia capitis* abgeleitete Gnade wie Thomas von Aquin. Gnade ist weder eine quasi-formale Teilhabe an der personalen Einheit Christi mit dem Vater wie nach Augustinus, noch besteht sie in der göttlichen *acceptatio* Ockhams. Was am Ende übrigbleibt, ist die von Pseudo-Hermes hergeleitete fremde Abstraktion des *favor Dei*, an dem wir nur passiv teilhaben.

Aber ein Überblick über die 24 grundlegenden Texte zur Einführung des Motivs vom fröhlichen Wechsel kann uns hinlänglich davon überzeugen, daß für Luther *gratia* mehr war als eine leere Relation zu einer fremden Wirklichkeit.

Einheit mit Christus im Glauben hat einen spezifisch soteriologischen Charakter. Andere mögen Gnade an die Inkarnation, das Haupt-Sein Christi oder die innertrinitarischen Beziehungen gebunden haben – Luther band sie im Glauben an das Erlösungswerk Christi. Was Christus in liebender Solidarität *pro nobis* tat, wird wirksam *pro me*, wenn ich ihm, dem jetzt zu neuem Leben Erweckten und Siegreichen, anhänge. Glaube an Christus ist nach „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ein unvergleichlicher Schatz, weil man sich durch ihn Christi Erlösungswerk zueignet. Dieses ist nicht abstrakt und äußerlich, sondern historisch und real und bringt eine Umwandlung mit sich in der Form von Freude und Vertrauen sowie einer personalen Erneuerung im Glauben.

Dieser Punkt ist von solcher Wichtigkeit, daß hier ein bedeutsamer Abschnitt zitiert werden soll, in dem Luther prägnant vom Glauben an Christus, den Erlöser, spricht:

„Per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, quod sacramentum magnum est in Christo et ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredit, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi?“ (Resolutiones, These 37, 1518; WA 1,593,14).

Der folgende Abschnitt läßt dann den soteriologischen Aspekt anklingen durch den Bezug auf Is 53,6,12 und Joh 1,29, wo es um Christus geht, der unsere Sünden trägt; so kann Luther betonen: „Et haec est fiducia Christianorum et iucunditas conscientiae, quod per fidem fiunt peccata nostra nostra sed Christi... Rursus omnis iustitia Christi fit nostra“ (593,24).

Am Rande sei darauf hingewiesen, daß für Luther das *punctum mathematicum* (WA 40 II,527,9,30) sich nicht einmal auf unsere gegenwärtige Verbindung mit Christus bezieht, sondern auf das Verhältnis unteilbaren und ungetrübten Vertrauens, das uns erwartet „post mortem huius carnis in altera vita“ (527,29).

Man kann wohl ohne Übertreibung behaupten, daß eine Darlegung der Grundzüge von Luthers Theologie ohne eine systematische Behandlung der *fides Christi* von vornherein dazu verurteilt ist, an der Oberfläche des reichen Gedankengutes Luthers zu bleiben. Ohne aufzuzeigen, wie der Glaube das Selbstverständnis des Menschen umwandelt – von hoffnungsloser Verstrickung in Selbstgerechtigkeit hin zum Dasein eines erlösten Sünders, der Christus anhängt –, kann man nicht angemessen von Christus als Sakrament und *gratia* handeln. Der fröhliche Wechsel ist ein Bild, aber es besteht kein plausibler Grund, bei dem Bild zu bleiben und im Dunkel von Metaphern zu tappen, wenn Texte im Überfluß vorhanden sind über die im Bild beschriebenen Realitäten, d. h. über das Werk Christi und die Zuneigung der Gnade dieser Erlösung durch die Gläubigen.

Im Zusammenhang mit der fehlenden systematischen Behandlung der *fides Christi* steht der Mangel an einer systematischen Berücksichtigung des Wortes, das für Luther die Gnade Christi vermittelt. Durch das Wort nimmt Christus Wohnung in den

Gläubigen. B. folgt nicht der Führung von Luthers eigenen nicht-bildlichen Erläuterungen der Wirklichkeiten, die er stellenweise durch verschiedenartige Bilder beschreibt; ihn hindert offensichtlich eine eigenartige Furcht, Ideen Melanchthons auf Luther zu übertragen oder Luther unter existentialistischen oder psychologischen Kategorien zu lesen. Doch schon der Ausgangspunkt in „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ reicht zum Nachweis für die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium (WA 7,23,29f.), die verwandelnde Wirksamkeit des Wortes (24,2ff) und den interpersonalen Dialog, in dem wir Gottes Wahrhaftigkeit anerkennen und er uns seine Gerechtigkeit zuspricht (25,2ff).

Das zweite Hauptkap. behandelt den doppelten Charakter der Sünde in Entsprechung zu *gratia/donum*.

Sünde wird zunächst vergeben durch Nichtanrechnung, insofern sie auf Christus übertragen ist. In zweiter Linie wird sie dann Tag für Tag ausgeräumt. Luthers Neuerung besteht in der Annahme einer realen Übertragung der Sünde auf Christus (194).

Wir fügen hinzu: Er sah sich dazu genötigt durch Is 53,6.12; Joh 1,29; Gal 3,13; 2 Kor 5,21. Luther erweitert und radikalisiert das paulinische und das augustinische Sündenverständnis, allerdings nicht bis zu Annahme einer völligen Verderbtheit des gefallen Menschen (197). Die Sünde behält eine Gegenwart und Macht auch in den Gerechtfertigten. Doch der Vf. zeigt nicht, wie Luther in klarer Form den veränderten Stellenwert der Sünde im Gerechtfertigten ausdrückt: „Ita peccatum per baptismum in nobis captum, iudicatum, prorsusque infirmatum, ut nihil possit, mandatur penitus abolendum“ (Antilatimus, 1521; WA 8,91,24). Sünde im Gerechten ist nicht mehr *peccatum regnans*, sondern nunmehr *peccatum regnatum* (94,9). Diese Sachlage entstellt B. durch die Aussage, der Christ sei „ein gefesselter Räuber“ (209). Im Kap. über die Sünde weist B. die zentrale Bedeutung anthropologischer und christologischer Begriffe bei Luther auf, in diesen Bereichen seines Denkens fielen fundamentale Entscheidungen, die Luthers Verständnis von Sünde und Rechtfertigung zutiefst beeinflussten – B. würde sagen: beeinträchtigten.

B.s drittes Kap. über Luthers theologische Anthropologie ist durchgängig negativ in der Bewertung von Luthers Denken. Die Kritik ist so beherrschend, daß wir keinen Zugang dazu erhalten, was Luther wirklich über die entscheidenden Strukturen und Bewegkräfte der Person dachte, etwa über Gewissen, Vernunft, Umkehr und die *coram*-Beziehungen.

Luther weicht nach B. radikal von der Lehre Augustins und der Scholastik über die Person ab, so z. B., wenn er das Bild von Pferd und Reiter anwendet, um den Dualismus von Fleisch und *donum* der Gnade herauszustellen (251), oder auch wenn er die Unterscheidung *gratia/donum* so hartnäckig zur Anwendung bringt, daß dadurch die Kontinuität der Person unter Sünde, Gnade und Heiligung aufgehoben wird (291). Luthers anthropologisches Denken laufe sich wiederholt in Sackgassen fest (289), die ihren Ursprung hätten in der Identifizierung „Natur – Sünde“ (289–293). Luther kennen keine personale Kraft, die vor der Rechtfertigung in die Konkupiszenz einwilligt und in der Bekehrung das Evangelium der Erlösung ergreift (293). Luther stelle Augustins Ternaren, z. B. demjenigen aus Gedächtnis – Verstand – Wille, nichts Vergleichbares gegenüber. Gelegentlich gebe er die Existenz verschiedener natürlicher Kräfte zu, aber seine theologische Option zielt auf eine Anthropologie, die überwiegend von der Erfahrung ihren Ausgang nimmt – zunächst von der Erfahrung der Gottferne in Selbstsucht und selbstzufriedenem Unglauben, dann von der Erfahrung der Nähe zu Gott in Vertrauen und Freiheit (248).

Die Fülle der untersuchten Texte ist eindrucksvoll und weist zur Genüge darauf hin, daß einige Probleme tatsächlich bestehen. Es bleibt jedoch zu fragen, ob in B.s vernichtenden Urteilen die angemessenen Maßstäbe angelegt worden sind. Abweichung von Augustin und/oder der Scholastik bedeutet als solche noch nicht, daß ein Autor ohne Einsicht ist und keinen Wert als christlicher Denker besitzt. Luther muß als ein existentieller Theologe der Umkehr beurteilt werden. Sein Erfolg oder Scheitern sind nicht abzuleiten von seiner Übereinstimmung mit oder Abweichung von der Weise, in der die Sapientialtheologie die Strukturen von Schöpfung und Erlösung dargestellt hat. Außerdem ist ein Gespür nötig für die verschiedenen literarischen Gattungen, die Luther benutzte, z. B. Kommentar, volkstümliche Unterweisung, Disputation, und man darf nicht von jeder Schrift die systematische Geschlossenheit einer analytischen Abhandlung fordern. Luthers Einsatz für eine Theologie in unmittelbarem Kontakt mit der religiösen Erfahrung sollte zwar nicht als die einzig legitime Form christlicher Theologie hingestellt werden, aber der Vf. erweckt den Eindruck, als leugne er jede Berechtigung des Lutherschen Ansatzes.

Die Wichtigkeit der Anfänge läßt es geraten erscheinen, daß wir uns sorgfältig mit B.s Bearbeitung der frühen Randbemerkungen Luthers befassen.

B. hat Luthers radikale Anthropologie der Sünde in diesen Stellungnahmen zu Augustin, Biel und dem Lombarden entdeckt. Doch ein Blick auf eine Randnotiz zu Augustin, die B. als entscheidenden Beleg anführt, zeigt, daß Luther hier nur eine beiläufige Bemerkung über die Schwierigkeit der Umkehr macht (WA 9,23,35ff). Wo Luther Bezug nimmt auf das Bekenntnis geistlicher Stumpfheit gegenüber der Gegenwart Gottes („ut inimentum factus sum apud te“; Ps 72,23 Vulgata), überinterpretiert B. den Text, um daraus Luthers beherrschendes Bild der menschlichen Natur zu machen (230; vgl. Register: *inimentum*). Bei der Interpretation einer Randnotiz zu Biel, der denselben Psalmtext zitiert, sieht B. nicht, daß Luther *apprehensio propria* synonym benutzt mit dem hochmütigen *sensus proprius*, der nach seinen frühen Vorlesungen das Haupthindernis der Umkehr darstellt. In den Anmerkungen zu Petrus Lombardus spricht Luther davon, wie das Fleisch im gefallen Menschen tobt, wenn die Zügel der ursprünglichen Gerechtigkeit fehlen (231; zu WA 9,75,26ff). Doch wo B. feststellt, die *iustitia* sei ein machtloser Reiter, sagt Luther tatsächlich gerade das Gegenteil, indem er den Getauften als fähig beschreibt, Gott zu gehorchen trotz der Gegnerschaft des Fleisches (75,16–26). Außerdem bezieht sich die nächste Anmerkung auf das Subjekt, die *anima* (75,41), die manchmal unter dem Einfluß der Konkupiszenz in Sünde fällt. Kurz zuvor kennzeichnet Luther unsere gegenwärtige Situation damit, daß wir immer vor dem Gott der Gnade stehen („Deus semper praesto est...“), zu dessen Führung das *liberum arbitrium* seine Zustimmung geben kann. Wenn man durch das Fleisch besiegt wird, so liegt dies an der Weigerung, sich unter die Führung der angebotenen Gnade zu begeben (71,34–40). Es gibt einen Reichtum beim frühen Luther, den dieses Buch nicht mitteilt.

Betrachtet man diese ungeschickte Behandlung von Luthers frühesten anthropologischen Bemerkungen, so erscheint große Zurückhaltung gerechtfertigt angesichts von B.s verallgemeinerter Folgerung, Luthers Anthropologie sei nicht mehr als ein verworrenes System von Ausweglosigkeiten. Nach unserer Sicht wurde der Problembereich mit großem Verständnis in Wilfried Joests „Ontologie der Person bei Luther“ (1967) abgehandelt; dort werden sowohl die wirkliche Originalität als auch der positive theologische Impuls von Luthers Darstellung des menschlichen Zusammentreffens mit der verwandelnden Gnade herausgearbeitet.

Das Kernstück von B.s Werk ist eindeutig das lange vierte Kap. über Luthers Christologie. Die Grundlage seiner Gesamtauswertung wird deutlich in einer Aussage kurz vor Schluß dieses Abschnitts: „Die Christologie ist die einigende, alles beherrschende und tragende Mitte der lutherischen Theologie. Alles ist von ihr her und nur auf sie hin konzipiert“ (443). Aber Luther errichtet dieses Gebäude – aufgrund seiner Entdeckung von Gottes errettender Gerechtigkeit in Christus – in einem solchen Zustand der Euphorie, daß er blind wurde für große Mängel, d. h. Unstimmigkeiten, innere Widersprüche und Gegensätze zur Schrift (444).

B. hat Punkte herausgearbeitet, die sehr geeignet sind, weitere Forschungen zu Luthers Christologie anzuregen. Hier ist ein Fundament gegeben für eine neue Phase der Forschung hinsichtlich des unüberschaubaren Ozeans von Luthers Äußerungen über Christus. Wir können an dieser Stelle nur einen Überblick in fünf Punkten über des Vf.s Ergebnisse bieten, wobei jeweils kritische Überlegungen ansatzweise beigelegt werden.

1. (332–338). Luther war weit weniger an der Einheit der zwei Naturen in Christus interessiert als etwa an der Verfassung Christi am Kreuz: *simul mortuus et vivus* (vgl. z. B. WA 3,426,34; 4,33,35; 56,343,20); in dieser Formel ist der Widerstreit von Gegensätzen ausgedrückt, durch den die Erlösung zu einer geschichtlichen Möglichkeit in unserer Welt wird. So heißt es in der Ostersequenz: „Mors et vita conflixerunt mirando / Dux vitae, mortuus, regnat vivus“ (von Luther zitiert z. B. WA 34 I,273,26; 40 I,439,32). Die anthropologische Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit wird nach B.s Feststellung durchgängig erklärt durch die Gleichzeitigkeit von Tod und Leben in Christus (335).

Die Behauptung, Luther gründe oder beweise das anthropologische *simul* von seinem christologischen *simul* her, ist jedoch unzutreffend. Luthers Durchbruch zum *simul iustus et peccator* ereignete sich 1515/16 bei seiner Auslegung von Röm 4 und 7, wo er Argumente anführt aus paulinischen Texten und Augustin, aus Psalmtexten, wie die Kirche sie betet, und aus der Erfahrung. Das christologische *simul* ist nur eine Veranschaulichung, um Luthers neuen Begriff der radikalen Sünde plausibler zu machen.

2. (339–351) Zentral für Luthers Verständnis der Erlösung ist die Sicht, daß Christi Menschheit heimgesucht und ergriffen wurde durch die feindlichen Mächte von Sünde, Tod und Zorn. Durch die unbesiegbare Gottheit wurden jedoch in Christus diese Todes-

mächte erwürgt und entmächtigt. Der Sinn dieses Geschehens wird deutlich in Luthers Auslegung des Mythos vom großen Leviathan, der den hilflosen Wurm angreift, dann aber gefangen und getötet wird durch das unnachgiebige Metall des verborgenen Hakens. Luthers theologische Absicht liegt darin, die allein wirksame Ursächlichkeit von Christi Gottheit in der Erlösung, ohne aktive Mitwirkung der Menschheit, zum Ausdruck zu bringen (339f).

B. rügt Luther stellenweise, weil er der Menschheit Christi keine aktiv erlösende Rolle zubillige, weder historisch am Kreuz noch im Fortgang des Werkes der Heiligung (z. B. 380, 424). Dieses Problem der Lutherschen Soteriologie ist weitgehend bekannt, z. B. aus Y. Congars Beitrag zu „Das Konzil von Chalcedon“, hg. von H. Bacht u. A. Grillmeier (1954), sowie aus W. Pannenberg's „Grundzüge der Christologie“ (1964), 37f., 286. Es ist allerdings zu fragen, mit welchen Recht man eine Soteriologie zur Norm erheben kann, in der eine aktive Menschheit herausgestellt wird. Man mag die anselmische und thomistische Version vorziehen, wonach der zentrale erlösende Akt ein Akt begnadeter menschlicher Freiheit ist; aber läßt sich daraus dogmatisch eine Norm machen für die Beurteilung einer Soteriologie des 16. Jh.s?

B. schließt diesen Abschnitt, indem er nachdrücklich die Bedeutung des Leviathan-Mythos in zentralen Lehren Luthers über Sünde und Rechtfertigung hervorhebt (349–351). Doch wiederum stellen wir Übertreibung fest. Ein Überblick über die zu diesem Punkt zitierten Texte ergibt sehr wenig über das mythische Bild selbst. In diesen Texten zeigt Luther – wie so eindrucksvoll und so oft – Christi Solidarität mit den Sündern auf, den Kampf, in dem das göttliche Leben die Sünde überwindet, und wie wir Christus im Glauben ergreifen müssen, bevor wir ihn in Werken nachahmen. Der Mythos hat keine begründende Funktion, und auch sein veranschaulichender Gebrauch ist von begrenzter Bedeutung.

3. (352–382) Luther brach mit dem gebräuchlichen patristischen Verständnis von Phil 2,5–11, wonach in dem Hymnus die göttliche Selbstentäußerung in der Inkarnation ihren Ausdruck findet.

Der Reformator ging seinen eigenen Weg – ähnlich wie J. Jeremias in unseren Tagen (vgl. Novum Testamentum 6, 1963, 188) –, indem er den Text ausschließlich auf das Handeln Christi in unserer Welt anwandte. Die *forma Dei* ist der Komplex von Fähigkeiten und Handlungen, die Weisheit und Kraft Gottes offenbar machen, die jedoch von Christus abgelegt wurden, da er den feindlichen Elementen gestattete, ihn zu ergreifen. Die göttlichen „Formen“ gereichen stattdessen uns zum Heil im Glauben. Die *forma servi* besteht in der Erfahrung von Schrecken und Marter, die Christus trafen als Folge unserer Sünde, die ihm auferlegt wurde. Seine Knechtschaft endet in der Erhöhung, die offenbart, daß der Leidende in Wirklichkeit göttlich und folglich siegreich über die Sünde war.

B. hat an dieser Interpretation auszusetzen, daß sie keine Kontinuität zwischen Menschwerdung und Erlösung entwickelt, eine innere Heiligung der Menschheit Christi ausschließt, die Offenbarung Gottes in der Menschheit, beruhend auf der Subsistenz des Logos in dieser menschlichen Natur, leugnet, sowie daß sie nicht in der Lage ist, der verherrlichten Menschheit Christi eine fortdauernde Bedeutung bei unserer Erlösung zuzuschreiben (368f). Die Kenosis Gottes, die Paulus preist, wurde ersetzt durch Luthers Suche nach zuverlässigem Trost im Austausch der Formen zwischen dem Erlöser und der Seele.

B. hat in diesem Zusammenhang wichtige Einzelheiten ans Licht gebracht. Es bedeutet keine grundlegende Infragestellung seiner Sicht, wenn hier angeregt wird, daß eine Gesamtbewertung von Luthers Rezeption der paulinischen Christologie auf einer breiteren Textbasis aufbauen sollte. Der Hymnus von Phil 2 ist sicherlich bedeutend, aber auch andere Texte verdienen eine sorgfältige Interpretation, insbesondere diejenigen über die Auferstehung Christi, die Paulus entschieden mit der Rechtfertigung in Verbindung bringt (Röm 1,4; 4,25; 8,11; 1 Kor 15,17; 2 Kor 5,15). Wenn Luther von dem Glauben spricht, der Christus, den Erlöser, ergreift (*apprehendere*), bedeutet das nicht einen Bezug auf den auferstandenen Christus, der nach 1 Kor 1,30 unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung geworden ist?

4. (382–414) In diesem wichtigen Abschnitt werden wir mit Luthers Behandlung der zentralen Themen des christologischen Dogmas vertraut gemacht.

B. führt eine Reihe von Texten an, die so stark das *pro me* des Erlösungsgeschehens betonen, daß Luther Christus als das offenbarende Bild Gottes außer acht läßt. Der Reformator habe sich dermaßen in pseudo-hermetische Vorstellungen vom verborgenen Gott verwickelt, daß er in Widerspruch geraten sei zur traditionellen Lehre von der personalen Einheit dessen, der von Ewigkeit her vom Vater gezeugt war und schließlich in der Zeit von der Jungfrau geboren wurde (393). Wo die Tradition die Kontinuität betont, stellt

Luther die Gegensätze heraus, zwischen denen sich der erlösende Wechsel vollzieht. B. hebt hervor, daß Luthers Konzept vom Tausch nicht zusammenpaßt mit dem Bekenntnis zur einen göttlichen Person in Christus (397). Luther lehre nicht, wer Christus ist, sondern was er ist und welche Funktion er hat, nämlich die einer schützenden Abschirmung für uns gegenüber dem göttlichen Zorn. Er kann die Selbstoffenbarungen der *ego-eimi*-Aussagen des vierten Evangeliums nicht angemessen begreifen, weil nach ihm das personale Suppositum keine Funktion in dem Kampf besitzt, in dem die göttliche Natur das Böse vernichtet, das die menschliche Natur aufgenommen hat (400–404). Luther steht unter der Anklage, in das mythische und mechanistische Denken zurückgefallen zu sein, das das Konzil von Ephesus zu überwinden suchte. Er vernachlässige Christi personale, ontologische Einheit, indem er Vorstellungen einführt – etwa den Kampf in Christus, die Aufnahme des Bösen und den Austausch mit den Gläubigen –, die ihn am Ende in Widerspruch zur Schrift selbst bringen (406).

Wenn in B.s Buch eine echte Herausforderung an die weiterlaufende Arbeit der Lutherinterpretation liegt, dann in diesem Kap. Wir können nur die Ansätze zu einer Antwort vorlegen, und zwar durch den Nachweis, wie ein Teil dieses Gedankensystems auf Sand gebaut ist. Grundlegend ist nach B. eine Randbemerkung Luthers aus dem Jahre 1509 zu Augustins „De vera religione“ (WA 9,13,35ff), worin Luther erläutert, daß die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott in besonderer Weise bedingt ist durch den Sohn, das ewige Abbild von Gott Vater. B. erhebt den Vorwurf, daß Luther die Menschheit Christi reduziere auf den bloßen Status einer Schöpfung *ad extra*, äußerlich hinzugefügt zur Hypostasis des Sohnes. Indem er das eine göttliche Suppositum ablehnt, das in der Menschheit existiert und sie trägt, bleiben nach Luther in Christus zwei Funktionen: die unpersönliche Funktion der Gottheit, die das Böse überwindet, und die passive, aufnehmende Funktion der hinzugefügten Menschheit (384, 391, 397ff, 496, 501).

B.s Interpretation dieses Textes enthält jedoch schwerwiegende Verzerrungen.

(1) An einer Stelle stellt Luther eine Gegenfrage zu einem Einwand, den er selbst seiner Interpretation von Gen 1,26 gegenüber hat: „Si arguis, Cur...? Respondeo, mihi dici quoque volo: Cur...?“ (WA 9,14,1). B.s Übersetzung bringt ohne Grund das Motiv des *pro me* ins Spiel, das seiner Meinung nach die Inkarnation auf einen Erlösungsfunktionalismus reduziert: „Wenn du einwendest: ‚Warum...?‘, so antworte ich: ‚Ich will, daß das Wort (1 Mos 1,26) auch für mich gesagt ist. Warum...?‘“ (386, 389). Richtig wäre: „... antworte ich: ‚Ich möchte, daß es auch mir gesagt (d. h. erklärt) wird, warum...?‘“.

(2) Wo Luther die Deutung vorträgt, daß das „faciamus“ von Gen 1,26 auf eine besondere innertrinitarische Überlegung und Beratung über die Schöpfung des Menschen hindeutet, übersetzt B. Luthers „velut habitum consilium“ mit „als Beschluß“ (384) und unterschlägt auf diese Weise ein frühes Streiflicht Luthers auf das innertrinitarische Leben.

(3) Am wichtigsten ist jedoch, daß B. wiederholt die letzten, entscheidenden Worte über Christus: „qui est factus ad imaginem dei hypostaticae, sed additus ad eam“ (WA 9,14,7), falsch übersetzt. Seine Übersetzung lautet: „... der gemacht ist nach dem Bild Gottes, hypostatisch, aber hinzugefügt zur (Hypostase)“ (384). In zentralen Passagen wiederholt B. die irreführende Verbindung von „eam“ mit dem vorangehenden „hypostasim“ (397, 432, 446, 471, 496, 501, 517, 522), während offensichtlich der Bezug von „eam“ zu „imaginem“ besteht. Das „additus ad“, das B. als Beleg nimmt für eine erhebliche Beeinträchtigung in Luthers Begriff der Inkarnation, besagt nur, daß die menschliche Natur in der Zeit aufgenommen wurde (deshalb: „hinzugefügt“) in die hypostatische Union mit der *imago*, die Luther mit dem ewigen Sohn gleichgesetzt hat (WA 9,13,36f).

B. entstellt weiterhin die Bedeutung von Thesen, die Luther für eine Disputation von 1543 aufstellt (WA 39 II, 255, 13ff).

Luther berichtet, wie Aristoteles, obwohl verworren und ohne religiöse Verehrung, doch etwas von Gott gewußt habe, und daß Paulus mit Recht in Röm 1,20 bekräftigte, ein solches Wissen sei den Heiden zugänglich. Die folgende These erklärt, daß dieses Wissen von Gott dunkel und ausschnittsartig ist, vergleichbar mit der bloß tangentialen Berührung einer Linie mit einer Kugel in einem Punkt ihrer Oberfläche. Diese These erwähnt in einer Zwischenbemerkung, daß auch das Wissen der christlichen Gläubigen von Gott in einer ihnen eigenen Weise *ex parte* ist, wie es in 1 Kor 13,12 heißt. B. nimmt jedoch nicht den Kontrast zur Kenntnis, den Luther durch die Entgensetzung „quamquam... suo modo“ einführt. Stattdessen reduziert er die zwei Wege der Gotteserkenntnis auf eine einzige Form: „... vollzieht sich die Erkenntnis der Heiden (Röm 1,20) und auch die Erkenntnis der Christen nach der Weise, wie eine Linie die ganze Kugel berührt...“ (385f). Die tangentielle Erkenntnis, die nach Aussage dieser These kennzeichnend für die Heiden ist, wendet B. zu Unrecht auf die folgenden Thesen über den Glauben an, der den Sohn Gottes ergreift, wie er in unserem Fleisch offenbar ist. Hier wird die ohnehin wenig überzeugende These vom pseudo-hermetischen Einfluß zu einem Prinzip der *eisegesis*.

Wir müssen an dieser Stelle unsere Übersicht über die Argumentation abbrechen, aber der gemachte Anfang gebietet äußerste Zurückhaltung bei jeder sofortigen Zustimmung zu B.s Verurteilung von Luthers Darlegung der hypostatischen Union.

5. (415–440) Luthers Zugang zu den Ämtern Christi ist auswählend. Aus der Vorstellung, daß Christus die feindlichen Mächte getötet hat, folgt für ihn zwingend, daß Christus in der Gegenwart weder als Gesetzgeber noch als Richter vorgestellt werden darf. Bei der Auslegung des Galaterbriefes 1531–35 brandmarkt Luther Auffassungen von Christus als Richter. Das seien teuflische Täuschungen mit dem Ziel, den Menschen von Christus als dem Erlöser abzubringen. B. weist auf dunkle psychologische Triebkräfte bei Luther hin, die da zugrunde lägen, wo Luther die vorreformatorischen Vorstellungen angreift, nach denen Christus ein Richter ist, den man versöhnen muß (417–420). Christi Amt als Haupt ist mit der Soteriologie des fröhlichen Wechsels vereinbar, doch sieht B. hier mechanistische Ausdrücke vorherrschen sowie einen unannehmbaren Dualismus von *gratia* und *donum* in Luthers Darlegungen über die Einheit zwischen Haupt und Gliedern (422–426). Das Priesteramt ist ebenfalls annehmbar, kann sich aber nicht so entfalten, wie es notwendig wäre, um die Kirche einzuschließen, weil „Christus seiner Menschheit nach nicht aktiv, sondern nur passiv beim Erwürgen der Sünde mitwirkt“ (432). Luther schildert Christi Erlöseramt, jedoch mit innewohnenden Problemen; sie ergeben sich aus der Passivität der Menschheit bei der Vernichtung des Bösen, „weil die Menschheit nicht mitwirkt bei der Versöhnung“ (439) und so in ein stellvertretendes genugtuendes Leiden nicht einzutreten vermag.

Viel wäre dazu zu sagen, aber wir beschränken uns auf drei Anmerkungen:

(1) Der Vorwurf einer mechanistischen Betrachtungsweise wäre nicht aufrechtzuerhalten angesichts einer systematischen Untersuchung von Luthers Darlegungen über die *fides Christi*. Personale und historische Themen würden vorherrschen und die mechanischen Wendungen an den Rand drängen innerhalb eines übergreifenden Bildes der Einheit zwischen den Gliedern und Christus als dem Haupt.

(2) Viel entscheidender als Luthers Psychologie waren Entwicklungen, die mit der Ohrenbeichte in der Zeit vor der Reformation in Verbindung stehen. Luthers Durchbruchserfahrung Anfang 1518 brachte ihn in die Rolle dessen, der sicheren Trost durch Lossprechung spendet, und es lief auf eine Verteidigung dieses Dienstes hinaus, wenn er Bilder von Christus als Richter ablehnte. Hierin liegt eine Erklärung – wenn auch nicht Rechtfertigung – seiner unhaltbaren Auslassung dieses Glaubensartikels in der Wiedergabe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus.

(3) B. irrt, wenn er in Luthers Auslegung von Hebr 2,10 (1517) Christus, dem Haupt, eine ursächliche Funktion abspricht. Der volle Text des Scholions zeigt auf, wie Christus durch das Evangelium die Umkehr bewirkt, durch die die Menschen zum Heil kommen, angezogen durch das süße Schauspiel des Erbarmens, das Christi Tod darstellt: „et hoc ipsum est eos transformari et similes ei fieri. Sic enim dicit Christum esse causam et ducem salutis“ (WA 57 III, 125,4f). Das ist kein scholastisches Kausalitätsdenken, sondern eine exegetische Darlegung der Umkehr, die uns als ein faszinierender und wertvoller Zugang erscheint.

Das fünfte Kap. über Luthers Gotteslehre beginnt und endet mit „De servo arbitrio“ (1525) in Aussagen über den „*Deus absconditus in maiestate*“, der seine Gnade nach freier Wahl schenkt oder zurückhält gemäß einem weisen Plan, der uns jetzt in der Zeit verborgen bleibt. Es folgen Abschnitte über die Selbstoffenbarung Gottes, schwerpunktmäßig unter Bezug auf die frühen Vorlesungen über den Römerbrief (1515–16), wobei die Paradoxien der Offenbarung „*sub contraria specie*“ mit Nachdruck hervorgehoben werden. Danach bewirkt Gott die Bekehrung, indem er die Sünder durch die radikale Umkehr von ihrem Selbstverständnis und ihren Erwartungen abbringt (459–464). Im Anschluß daran verknüpft B. die zwei Perspektiven bezüglich Gottes, indem er Passagen zitiert, in denen Luther Bezug nimmt auf den Gott des Gesetzes als den nackten Gott der Majestät, vor dem man fliehen muß zum Gott der Gnade und zum Austausch mit Christus. Aber welches ist das letzte Wort? Besteht Einheit oder Gegensatz? B. behauptet, daß Luther letztlich von Dualismus und Gegensatz her argumentiert bei seinen Einwänden gegen die Scholastik, in einer soteriologisch fundierten Hermeneutik, in seiner Kritik an seiner bestimmten Richtung der Mystik sowie in seinen Darlegungen über den Glauben (469–480). Das vernichtende Urteil lautet, daß Luther faktisch das unteilbare Mysterium der Selbstoffenbarung Gottes aufgespalten hat (479).

In der Beurteilung dieser Ausführungen sehen wir uns gezwungen, eine Behandlung als ungenügend zu kennzeichnen, die nur auf den systematischen Kontext der Lehre achtet, ohne die Verbindung herzustellen zu Luthers historischer Entwicklung, zu besonderen Entstehungsverhältnissen einiger seiner Schriften oder auch zu der rhetorischen Situation, wie sie in einzelnen Werken durch den Argumentationsgang entsteht.

(1) Luthers frühe Vorlesungen über den Römerbrief sind voll von den Paradoxien aus 1 Kor 1,20–25; doch als Luther kurz darauf in den Jahren 1518–20 die Sakramente und den Glauben behandelt, wird zum Brennpunkt der Offenbarung das klare, eindeutige Wort von Gnade und Sündenvergebung, eine wirksame Verheißung, an der der erlösende Glaube eingeladen ist festzuhalten. Die Paradoxien aus der Römerbriefvorlesung sind damit nicht zurückgewiesen, aber in der Entwicklung des Lutherschen Denkens werden sie zu untergeordneten Aspekten.

(2) Ein Abschnitt vom Sommer 1530 beweist für B., wie der Widerspruch ein inneres Moment in Gottes Selbstoffenbarung darstellt (463f). Im historischen Kontext betrachtet, erweist sich dieser Abschnitt jedoch als tief verwurzelt in Luthers schmerzlicher Isolation auf der Koburg, wo er sich einer äußersten Erprobung seines Glaubens ausgesetzt sah. Die von ihm vorgetragene Lehre, die sich auf Psalm 117 stützt, beinhaltet, daß Gottes Reich der Gnade und Treue ewig währen wird (z. B. WA 31 I, 245,23), wenn auch verborgen unter der Erfahrung des Kreuzes; und so müssen die Gläubigen – unbeeinflusst von allen umlaufenden Einschätzungen – immer von neuem lernen, sich inmitten von Leiden auf die Gnade und die Gnadenmittel zu werfen, mit denen Gott für immer die Welt regieren wird (248,23–30, 250,21ff). Die Spannung, die in den Zeitumständen begründet liegt, ist Hinweis auf die Angemessenheit von Luthers völlig stimmiger und fesselnder Form, diese Motive miteinander zu verknüpfen.

(3) In „De servo arbitrio“ führt die Logik der Argumentation Luther zu der Überlegung, wie Gott gerecht zu nennen ist, wenn er die Menschen verdammt, deren Sünde letztlich darauf zurückgeht, daß sie die Gnade der Umkehr – von Gott! – nicht erhielten. Hier wendet sich Luther dem Geheimnis der verborgenen Majestät Gottes zu und verweist auf eine zukünftige Enthüllung seiner Gerechtigkeit und Weisheit für die Seligen im Licht der Herrlichkeit. Diese Art der Verborgenheit ist radikal verschieden von der Verborgenheit in den der Offenbarung immanenten Paradoxien, wie B. Gerrish aufgezeigt hat („To the Unknown God...“, *Journal of Religion* 53, 1973, 263–292).

Luther selbst weist auf die besonderen Umstände von „De servo arbitrio“ anläßlich einer späteren Abhandlung über Zweifel und Furcht hin, im Zusammenhang mit einer Auslegung von Gen 26,9 (WA 43,457–467). Diese kleine Abhandlung ist nicht nur deshalb wertvoll, weil sie auf „De servo arbitrio“ verweist (458,35; B., 457), sondern auch deshalb, weil sie Staupitz' etwa 30 Jahre zurückliegenden Rat erwähnt, Luther solle sich in die Wunden Christi vertiefen (461,12); außerdem enthält sie einen Bericht aus Luthers pastoraler Erfahrung (460,15f) und eine abschließende Anweisung für zukünftige Interpreten der Gotteslehre Luthers (463,3–17). Demzufolge müssen Luthers Worte über den verborgenen Gott der Prädestination der Verkündigung Christi untergeordnet werden, zu dem der Gläubige mit aller Gewißheit kommt, um Anteil zu erhalten am Wohlgefallen des Vaters. Luther scheint der Überzeugung zu sein, daß er seinen Anhängern eine grundlegend einheitliche Lehre übergeben hat und daß sie dies erkennen können, wenn sie nur die einzelnen Abschnitte in ihrem jeweils besonderen Kontext betrachten.

Das abschließende systematische Kap. handelt über die Trinität. Luthers mangelhafte Auffassung von der Einheit der Person Christi schließt einen angemessenen Zugang zu diesem Geheimnis aus.

Nichts, was Christus sagt, werfe ein Licht auf das innertrinitarische Leben der göttlichen Personen. Wegen der Zäsur, die Luther in Christus selbst setzt, ist alles, was uns von der Trinität gezeigt wird, die von ihr gewählte Form des Erlösungswerkes – Streit und Austausch – in der Welt (469–501). Zwei kurze Abschnitte zeigen auf, wie Luther die immanenten Relationen der Personen reduziert auf den unterpersonalen Rang von Wesenseigenschaften (502–508). Luther wendet sich direkt gegen Augustins Auffassung von der innergöttlichen Zeugung und verschließt sich auf diese Weise einen anderen Zugang zum Verständnis (509f). Gegen Ende seines Lebens übernahm Luther eine Vorstellung des Abtes Joachim v. Fiore, die durch das IV. Laterankonzil verurteilt worden war. Darin zeigt sich seine Vorliebe für „die Grammatik, Logik und Metaphysik des Porphyrios, Pseudo-Hermes und die im Bild vom geköderten Leviathan enthaltene Gnosis und außerdem eine dem fröhlichen Wechsel zugrunde liegende antike Mysterienfrömmigkeit als Sprach- und Denkmittel“ (405,510–12).

Im Vorangehenden haben wir die Unzulänglichkeiten in B.s christologischen Interpretationen aufgezeigt; damit erfährt die Stichhaltigkeit seiner Folgerungen im Hinblick auf Luthers trinitarisches Denken eine gewisse Einschränkung. Doch zahllose Schwierigkeiten bleiben, und B.s Beobachtungen verdienen eine sorgfältige Untersuchung mit einem Blick für historische und rhetorische Zusammenhänge hinsichtlich Luthers beunruhigenden Aussagen über das innertrinitarische Leben.

In einem Schlußabschnitt zeigt B., wie Melanchthon – angefangen mit seiner Auslegung des Kolosserbriefes 1527 – von Luthers eigentümlicher Sicht Christi und der Trinität abweicht, diese vielversprechenden Ansätze jedoch unglücklicherweise in der Confessio Augustana und der Apologia Confessionis nicht weiterführt.

Dieser ausführliche Überblick hat versucht, ein Werk darzustellen, das vom Vf. und seinen Förderern als scharfer Einspruch gegen

die moderne katholische Neubewertung von Luthers Denken gedacht ist. Die Bewegung von Denifle und Grisar zu Lortz und weiter zu Iserloh, McSorley und Pesch stellt für die katholische Sicht eine bedeutungsvolle Entwicklungslinie dar. B. will eine Warnung aussprechen und vielleicht sogar den ganzen Prozeß zum Halten bringen. Die von uns getroffenen Feststellungen führen zu dem begründeten Urteil, daß dieser Einspruch im ganzen gesehen nicht gelungen ist.

(1) Das Werk ist nicht gut angelegt, weil es eine systematische Behandlung von Schlüsselbegriffen Luthers unterläßt, wie z. B. *fides Christi*, Wort und Gewissen. (2) Eine Beeinträchtigung bedeutet ungeschickte, fehlerhafte und entstellende Auswertungen von Texten, aus denen entscheidende Schlüsse gezogen werden. (3) Das Buch übergeht bedeutende Aussagen, die sich im engen Kontext mit den zitierten Passagen finden. (4) Keine wirkliche Beachtung wird Luthers Entwicklung geschenkt sowie dem Einfluß besonderer Verhältnisse, auf die er reagierte. (5) Bei seinen Urteilen legt der Vf. ungerechtfertigte Maßstäbe an. (6) Innerhalb berechtigter kritischer Anfragen an Luthers Lehre von der menschlichen Natur und der Inkarnation schließt der Vf. immer wieder unbegründet auf die Anwesenheit mythischer oder gnostischer Motive.

Der Vf. kritisiert Luther, weil er das patristische Gedankengut von Cyrill, Augustinus und Leo I. nicht aufgreift, andererseits wirft

er ihm vor, nicht die Höhen von Hans Urs v. Balthasars Theologie des Kreuzes und der Herrlichkeit erreicht zu haben (450ff). Hier liegen klar Unstimmigkeiten vor. Wie diese Denker Aufgaben besaßen, die sich ihnen aufdrängten durch die Probleme ihrer Zeit, so gilt dasselbe auch für Luther. Sie antworteten auf die Verkürzungen ihrer Vorgänger und Gegner, und Luther gab Antwort auf den Verfall der Sapientialtradition in der Scholastik, auf das Renaissancepapsttum, das sich Reformbewegungen gegenüber verschloß, und auf Auswüchse in der Volksfrömmigkeit, die nicht auf einer gesunden Theologie beruhte bzw. durch sie die notwendige Klärung erfuhr. B.s klassische Gestalten waren mit neuen Quellen konfrontiert, und Luther war gepackt durch den neuen Zugang zur Hl. Schrift in ihren Originalsprachen und durch das Anlegen strengerer Maßstäbe an die geistliche und weltliche Führung von Seiten der Humanisten. Luther stand nicht in direktem Dialog mit Augustin und Thomas von Aquin, und es bringt keinen Gewinn, seine und ihre Auffassungen unvermittelt nebeneinanderzustellen ohne verständige Aufmerksamkeit für die historischen Bedingtheiten.

Der katholische Dialog mit Luther sollte weitergehen, unbeirrt in der Erwartung, daß Luthers biblische Theologie der Umkehr zu einer heilsamen Herausforderung und zu einem im ganzen positiven Beitrag werden kann.

Mölle, Herbert: *Der sogenannte Landtag zu Sichem*. — (Würzburg): Echter Verlag (1980). 339 S. (Forschung zur Bibel 42) kart. DM 48.—

Diese Habil-Schrift des Fachbereichs 1 der Universität — Gesamthochschule Essen bietet eine umfassende Untersuchung zu Jos 24.

Die literarkritische Analyse ergibt vier Schichten und einige Zusätze (14—107). Diese vier Schichten unterzieht der Vf. weiter einer eingehenden formkritischen (108—161) und einer gattungskritischen Analyse (162—179). Es folgt eine kritische Untersuchung der „geprägten Syntagmen“ (180—251) und der Redaktionen (252—279). Dann stellt der Vf. die Ergebnisse zusammen (280—282):

Die älteste Schicht ist die Sichemschicht, die noch vor der Königszeit zwischen 1200 und 1100 v. Chr. schriftlich fixiert wurde. In ihr stellt Josua die Israel/Jakob-Gruppe vor die Entscheidung zwischen Jahwe und anderen Göttern. Israel erwählt Jahwe als ihren Gott. — Diese Erzählung hat der Elohists unmittelbar vor dem Untergang des Nordreichs (also vor 722 v. Chr.) auf eine gesamtisraelitische Ebene angehoben und die Sichemtradition mit der Sinaïtradition verbunden. Er macht daraus einen beschwörenden Appell zur Rückkehr in die Bundestreue an die Nordstämme. — Bald nach 722 hat diese Tradition der Jehowist erweitert, um die Katastrophe von 722 theologisch zu verarbeiten und das verschont gebliebene Südreich Juda zu warnen. — Die Deuteronomisten verknüpfen die so ihnen überkommene Tradition mit dem Deuteronomium; so wird Jos 24 zu einer dringenden Mahnung, Jahwe aufrichtig und treu zu dienen.

Daraus zieht der Vf. einige Konsequenzen für unsere geschichtlichen Erkenntnisse:

a) Josua war der Führer nicht der Efraim- oder Mosegruppe, die über den Jordan kam, sondern der um Sichem sesshaften Israel/Jakob-Gruppe, die b) allein in Sichem anwesend war. c) Jahwe wurde der Gott Israels, bevor Abraham und Isaak als Väter Israels anerkannt wurden. d) Eine Konföderation der späteren Stämme Israels kann aus Jos 24 nicht erschlossen werden. e) Der Bundesschluß in Sichem ist eine literarische Projektion des Elohists. Ein Bundesfest in Sichem kann aus Jos 24 nicht erschlossen werden. Für die Redaktionsgeschichte des Pentateuch ergeben sich folgende Konsequenzen: Einen Tetrateuch und ein deuteronomistisches Geschichtswerk im Sinne von M. Noth hat es nie gegeben, sondern nur einen Hexateuch. Das „sichemische Summarium“ ist nicht eine sekundäre Zusammenfassung des Hexateuch (G. von Rad), sondern ist bereits 200 Jahre älter als J. An ihm hat sich J bei seiner Geschichtskonzeption orientiert.

In einer deutschen Synopse stellt dann der Vf. die vier Schichten und die redaktionellen Verklammerungen zusammen (283—299). Stellenregister und Literaturverzeichnis schließen den Bd ab.

Diese Ergebnisse werden viele Exegeten überraschen; denn sie stellen viele Hypothesen über die Frühgeschichte Israels, über die Herkunft des Jahweglaubens, über die sog. israelitische Amphiktyonie, über die Entstehung des Pentateuch, über das sog. Deuteronomistische Geschichtswerk u. a. in Frage. Ihre Gültigkeit steht und fällt mit den Analysen, wie sie der Vf. vorgenommen hat. Wie es aber bei solchen Untersuchungen der Fall ist, sind nicht alle analytischen Überlegungen unbedingt zwingend. Man kann manche literarkritische oder auch formgeschichtliche Entscheidung

auch anders treffen. Darum wird ein anderer Forscher bei denselben Einzeltexten zu anderen Folgerungen kommen, aus denen sich dann ein ganz anderes Hypothesengebäude ergibt. So interessant, ja stellenweise geradezu spannend dieser Bd ist, wird er nicht das letzte Wort über das Thema „Landtag zu Sichem“ sein. Er wird aber die exegetische Forschung befruchten und zu neuen Untersuchungen anspornen. Vor allem ist in dieser Untersuchung nicht klar geworden, woher denn die Jakob/Israel-Gruppe bzw. Josua als deren Führer den Jahwe-Namen hat.

München

Josef Scharbert

Monloubou, Louis: *L'imaginaire des Psalmistes, Psaumes et symboles*. — Paris: Les éditions du Cerf 1980. 136 S. (Lectio divina 101) kart.

M., Prof. am Institut Catholique Toulouse, greift in seiner Untersuchung über die Bildwelt der Psalmen Anregungen von G. von Rad und A. Schökel auf und versucht vor allem, die Arbeit von G. Durand, *L'imagination symbolique* (Paris 1968) für ein besseres Verständnis der Psalmen auszuwerten.

Da es den Psalmen immer neu um das Verständnis des Menschen, seine Stellung in der Welt, sein Verhältnis zu Gott geht, ordnet M. im ersten Teil seinen Stoff in drei Kap. um den aufrechten Menschen, den sitzenden Menschen, den Menschen unterwegs. In leicht verständlichem Stil bringt M. den gesamten Kosmos in seiner Vielfalt, aber auch Gott und den Kult mit den drei Grundfiguren menschlichen Daseins in Berührung, oder besser, M. spürt im Psalter den verschiedenen und verschiedenartigen Bezügen von Gott und Welt zum Menschen nach. Von ihrer Beziehung zu den drei Formen menschlicher Existenz erhalten die an sich material-konkreten Aussagen nach ihrem Bildgehalt und Symbolwert ihren theologischen Aussagegehalt.

Man ist erstaunt über die Breite und den Reichtum der Psalmenaussagen, die M. zu den Grundformen menschlichen Daseins zusammenträgt, in Beziehung setzt und nach ihrem Symbolgehalt theologisch auswertet. Darin scheint mir die Bedeutung der Untersuchung zu liegen, daß M. ein überaus reiches, auch abgelegenes Material der Psalmen um seine drei Zentralvorstellungen ordnet und leicht zugänglich macht. So gibt er für manche bisher dunkel bleibenden Bilder in den Psalmen den Schlüssel zu einem akzeptablen symbolischen Verständnis und bestätigt, daß die Psalmisten für die theologischen Aussagen sich notgedrungen der Bilder ihrer Zeit und Welt bedienten.

Der zweite, knapp ausgefallene Teil (109—130) skizziert als Synthese die symbolische Struktur der Psalmen und betrachtet den Symbolismus als einen neuen erfolgversprechenden Zugang zum gesamten Psalter. Begreiflicherweise werden hier eher einzelne Richtlinien und wichtige Einzelbeobachtungen als eine detaillierte Gesamtuntersuchung geboten.

Das unter anthropozentrischen Gesichtspunkten neu geordnete und symbolisch verstandene reiche Bildmaterial der Psalmen wie auch die Richtlinien für eine symbolische Auslegung des Psalters von M. sind äußerst anregend: Denn sie beanspruchen imstande zu sein, einen neuen Zugang zu oft dunklen Psalmtexten zu eröffnen. Und für diesen neuen Zugang zu den Psalmen ist dem Autor zu danken.

Regensburg

Heinrich Groß

Weimar, Peter: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5. — Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 399 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 32) geb. sfr. 81.—

In letzter Zeit war Ex 3 mehrfach Thema eingehender, insbesondere literarkritischer Untersuchungen von W. Richter,¹ W. H. Schmidt² sowie — etwa gleichzeitig, ohne Kenntnis voneinander — M. Rose³ und eben W. Ihm ist es trotz der vorliegenden Versuche gelungen, einen eigenen Standpunkt zu beziehen, so daß gegenwärtig weit voneinander abweichende Grundauffassungen nebeneinander stehen. Wieviel Einsatz und Mühe ist in solchen Versuchen versteckt!

Die Darstellung ist klar gegliedert: Auf die Analyse von Ex 2,23–5,5, die zur Abgrenzung verschiedener Texteinheiten führt, werden diese in ihrem geschichtlichen Nacheinander besprochen: jahwistische und elohistische Berufungsgeschichte, sodann jehowistische und deuteronomistische Bearbeitung sowie die Schlußredaktion des Pentateuch. Eine hebräische und deutsche Synopse schließt das Buch ab, das sich gleichsam nebenher noch ausführlich mit Gen 32,23ff; Jos 5; Ri 6 oder 1 Sam 9 beschäftigt.

Nun kann es nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, die vorge tragene Analyse in ihren mannigfaltigen Einzelheiten darzustellen, ihr Für und Wider abzuwägen; vielmehr soll nur auf einige Probleme hingewiesen werden, die sie aufwirft.

1. Während M. Rose den Text von Ex 3, 1–5 gewiß zu einheitlich (und als spät) beurteilt,⁴ neigt W. dazu, den Text in zu kleine Teile aufzulösen (etwa 33ff zu Ex 3,2ff). In einer Zeit, in der das Recht der Quellenscheidung bestritten wird, ist der Einsatz für sie gut verständlich. Jedoch führen bereits geringfügige Unstimmigkeiten im Text zu literarkritischen Schlüssen,⁵ so daß — bis in Einzelheiten — „eine verwickelte Entstehungsgeschichte“ (84) rekonstruiert wird. Kann hier und da nicht die mündliche Überlieferungsgeschichte vor oder bei der schriftlichen Fixierung des Erzählstoffes für Unebenheiten verantwortlich sein? Auch Zusammenhänge zwischen Texten könnten sich von der mündlichen Tradition her erklären (vgl. etwa 314 zu Ex 4,24ff und Gen 32,23ff). Da W. bei Querverbindungen mit anderen Texten zur Begründung nicht selten auf ähnlich ausgerichtete frühere Analysen (bes.: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, 1977) verweist, baut eine Darstellung auf der anderen auf. Wächst der hypothetische Charakter der Texterklärung damit aber nicht zu stark?

2. Entgegen neueren Tendenzen hält W. im groben an der traditionellen Datierung der älteren Quellenschriften des Jahwisten (J) und Elohisten (E) fest (120.135ff.193ff); allerdings werden diese auf ein Mindestmaß zurückgeführt. Werden die aus J und E ausgeschiedenen Textpartien mehrfach aber nicht zu spät angesetzt? So gilt der Grundbestand der Erzählung von Ex 18,1–12, der gemeinhin dem Elohisten zugeschrieben wird, erst als jehowistisch (26ff), d. h. als Werk des Redaktors, der das jahwistische und elohistische Werk „zu einem neuen Ganzen“ zusammenarbeitete und dabei — nach W. (28ff) — nicht unerheblich ergänzte. Kleinere Zusätze in Ex 3, aber wesentliche Teile von Ex 4 stammen gar erst von der nachpriester(schrift)lichen Redaktion R^p, die als Schlußredaktion des Pentateuch gilt (332ff). Ist diese Datierung umfangreicherer Erzählstücke im Vergleich zur Priesterschrift aber wahrscheinlicher? W. erwägt sogar, „daß der ‚Gott der Väter‘ eher als ein geschichtstheologisches Konstrukt des Schlußredaktors des Pentateuch zu verstehen ist, das zwar an den im ganzen Alten Orient sich findenden Typ des persönlichen Schutzgottes anknüpft, ohne daß dem eine geschichtliche Erinnerung an eine besondere Gottesform der ‚Väterzeit‘ zugrundeliegen müßte“ (115 Anm. 82; vgl. 151ff.341f).

3. Als Einzelbeispiel sei die Erzählung vom brennenden Dornbusch Ex 3,1–6 eigens erwähnt. Sie gilt in ihrem Grundbestand als eine von J und E unabhängige, nicht quellenhafte Texteinheit, die zunächst nur mit Ex 4,2–4 verbunden war (199ff). Jedoch gewinnt die elohistische Berufungsgeschichte, die W. (36ff.140ff) mit Ex 3,4b einsetzen läßt, in 3,1b „Er (Mose) kam an den Gottesberg“ eine

angemessene Einleitung.⁶ Hat nicht vor allem der Wechsel des Gottesnamens 3,6 (mit 3,4b) mehr Bedeutung (als 40 eingeräumt wird; vgl. 166 Anm. 72)? So liegt doch wohl auch in Ex 3,1–6 ein jahwistischer und ein elohistischer Strang vor, der jeweils mit einer der beiden Quellenfäden zu verbinden ist. Das bedeutet jedoch, daß der Umfang der Quellenschriften größer und der Anteil der Redaktionen kleiner ist, als W. annimmt.

Das vorliegende Werk bildet neben anderen eine eingehende Vorarbeit für einen Exoduskommentar. Der Rez. hofft, in absehbarer Zeit ein aufmerksamer Leser dieser umfassenderen Auslegung sein zu können.

Marburg

Werner H. Schmidt

Otto, Eckart: *Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt*. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit. — Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer (1980). 236 S., 4 Tafeln, 17 Abb. DM 18.— (Urban Taschenbücher Bd 308) kart. DM 18.—

Dieses inhaltsreiche Taschenbuch sammelt alles und stellt es bewertend dar, was aus Bibel, sonstigen literarischen Quellen der Antike, aber vor allem auch aus den archäologischen Forschungen, die bis fast zur Gegenwart ausgewertet werden, für die Geschichte Jerusalems wichtig ist. Gut erklärte Strichzeichnungen unterstützen die Ausführungen über den Wandel des Stadtbildes, gelegentliche Zitate aus der Bibel und z. B. Flavius Josephus illustrieren die historischen Darlegungen.

Besonderes Interesse verdienen die Abhandlungen über die „El-Religion im vorisraelitischen Jerusalem“ (38–41) wie auch die vor allem aus den Amarnabriefen erarbeitete vorisraelitische Geschichte des Landes (33–37). Was die Forschung da erbracht hat, wozu die Anmerkungen (229–236) die Beziehungen herstellen, wird zusammengestellt und zu einem Gesamtbild kombiniert. Auch sonst gehört Religionsgeschichtliches hier mit Recht zum Bild der Heiligen Stadt. Allerdings wird da das Verständnis der Ausführungen durch viele Fachausdrücke und Abstrakta etwas erschwert. Jedenfalls aber stellt dieses Werk eine wichtige Hilfe für denjenigen dar, der die Geschichte Israels von ihrem Zentrum her sehen und verstehen will. Wer nach Studium dieses Buches nach Jerusalem fährt, ist in jeder Beziehung gut vorbereitet.

Zwei Nebensächlichkeiten: Daß man sich bei dem russischen Wort „Pogrom“ durchs Griechische schon mal zu Program verleiten läßt (162), kommt auch bei anderen Wissenschaftlern vor. Daß es 1148 mißlungen sein soll, „das inzwischen verlorene Damaskus wiederzugewinnen“ (225), paßt doch nicht zu den Überlieferungen der Kreuzfahrer, da ihnen Damaskus niemals gehört hat.

Münster

Hermann Eising +

Ottoson, Magnus: *Temples and Cult Places in Palestine*. — Uppsala, (Stockholm): (Almqvist & Wiksell International) 1980. 137 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 12) Sw.kr. 62.50

Was der Fleiß und das Glück der Ausgräber für die biblische Archäologie zutage gefördert haben, wird leider meistens reichlich spät der wissenschaftlichen Welt zur Kenntnis gebracht. Ferner erschwert es die forschende Verwertung, daß die Berichte in so verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht werden. Daher ist diese Veröffentlichung, die die archäologischen Fakten über Tempel und Tempelplätze zusammenstellt, sehr zu begrüßen. Sie folgt dabei den Kulturperioden von der Frühbronze- bis zur Späteisenzeit. Die Arbeit beruht natürlich auf den Grabungsberichten, wozu unter Notes S. 119–137 die Hinweise zu finden sind. Aus den Originalberichten findet man auch die wichtigsten Pläne, deren Beschriftung aber in einigen Fällen so klein geraten ist, daß es der Lupe bedarf. In den Vergleich und die Typenbestimmung werden natürlich auch der Tempel von Tell Arad und aus den literarischen Daten der Tempel von Jerusalem einbezogen. Dem zusammenfassenden Überblick dient eine Liste der Tempeltypen durch die Zeiten mit ihren charakteristischen Merkmalen.

Was hier für den biblischen Bereich als wertvolle Hilfe geboten wird, bedarf selbstverständlich des Ausblicks auf Tempel und Kulturplätze im ganzen Vorderen Orient, wo sich ja manche Möglichkeiten der Einflüsse, aber auch der Feststellung wichtiger Differenzen ergeben.

Münster

Hermann Eising +

¹ Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970.

² Exodus. BK II/2, 1977, 100ff.

³ Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AthANT 67, 1981, bes. 71ff.

⁴ Vgl. BZ 25, 1981, 84 mit Anm. 4.

⁵ Diese Gefahr ist noch größer bei der Untersuchung von W. Fuß (Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17, BZAW 126, 1972), die W. gelegentlich aufnimmt (z. B. 39 Anm. 63 oder 45 Anm. 80).

⁶ Warum sollte ein Redaktor diese Wiederholung angehängt haben (so S. 32.332)?

Lattke, Michael: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Bd I: Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia / Bd Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI / Bd II: Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. — Freiburg Schweiz/Göttingen Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1979/1980/1979. XI, 237 S./64 S./XV, 201 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 25/1, 25/1a, 25/2) kart.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Teile.

Band I enthält wie der Untertitel angibt eine ausführliche Beschreibung der Handschriften sowohl der syrischen wie der koptischen Texte, wie auch des Papyrus Bodmer, wo die Ode XI sich findet, den Originaltext und eine deutsche Übersetzung der betr. Texte, und am Ende einen Anhang, worin die gnostische Interpretation der Oden in Pistis Sophia analysiert wird.

Der Band Ia umfaßt den syrischen Text in Estrangela (Band I gibt ihn in konsonantischer Umschrift).

Band II ist eine vollständige Wortkonkordanz zu den existierenden Versionen und darüber hinaus auch Facsimiletafeln der Handschrift N (früher B genannt).

Im ersten Band beschreibt der Vf. im ersten Teil zuerst P. Bodmer XI, wo wie gesagt Ode XI in griechischer Textgestaltung zu finden ist, dann Kodex Askewianus, wo Pistis Sophia sich findet, dann den Kodex der nitrischen Wüste, von Burkitt identifiziert, und zuletzt den nach seinem Entdecker sogenannten Kodex Harris.

Im zweiten Teil folgen Text und Übersetzung der Oden mit dem Versuch einer Auswertung der ausgeführten Untersuchung der Handschriften.

Anhangsweise folgt so im dritten Teil der Kontext in Pistis Sophia, wo die Oden erscheinen. Zum Schluß gibt der Vf. die hermeneutische Interpretation der Oden, wie wir sie in Pistis Sophia lesen.

Der Beschreibung von Papyrus Bodmer, wo nur Ode XI zu lesen ist, widmet der Vf. nicht weniger als 23 S., diskutiert hier aber nicht die Ursprünglichkeit dieser griechischen Textgestalt, die sich durch ein Plus in v. 17 vom syrischen Text unterscheidet. Dagegen diskutiert der Vf. ziemlich breit allerlei Fragen, die mit den Oden nichts zu tun haben.

Wertvoll sind hier vor allem die S. 18–23, wo der Vf. die Abteilung von Versen beschreibt. Auch die Schlußfolgerung des Vf., „daß die Samlung (der Oden) nicht später als zu Ende des 2. Jh. entstanden ist“, wird wohl niemand bestreiten.

Bei der Beurteilung des Kodex Askew kann der Vf. selbstverständlich keine neuen substantiellen Resultate über die früheren hinaus aufzeigen. Solche Koptologen wie C. Schmidt und Till, die sich mit diesem Kodex befaßt haben, waren ja ausgezeichnete Handschriftenkenner und Herausgeber von Handschriften.

In der Beschreibung der zwei syrischen Handschriften N (früher B) und H widmet sich der Vf. außer Überschriften auch Trennern, Abkürzungen, diakritischen Punkten, Verschreibungen und Verbesserungen wie auch den Varianten und Unleserlichkeiten.

Von einigen Bemerkungen kann gesagt werden, daß sie unser Verständnis des Textes gefördert haben.

So schlägt der Vf. vor, in Ode XVIII 7 nicht *mn lkl* umzustellen und *lkl mn* zu lesen, wie Harris-Mingana es tun, sondern *mn* als Dittographie aus dem vorhergehenden Vers aufzufassen, ein sehr erwägenswerter Vorschlag. Doch ist eine Umstellung ein kleinerer Eingriff in den Text. In Ode XXXV 4 ist, wie der Vf. bemerkt, der Text von H. vorzuziehen. Seine Erklärung wie die falsche Variante in N (B) entstanden ist, erscheint sehr gut möglich. Ich selbst würde aber als urspr. Lesart 1 *nicht t'elälā* sondern 1 *talla* lesen, vgl. Ode XI 1; XXXV 5; XXXVI 7. Der Tau spielt in der westsemitischen, zumal israelitischen Religion als göttliches Element eine bedeutende Rolle.¹

Was die Varianten betrifft folgt der Vf. hauptsächlich Willey in seiner Kritik an Burkitt. Dieser hatte durch seine Identifizierung der Oden in der Handschrift N(B) der Forschung einen sehr großen Dienst geleistet, der wohl ein Wort der Anerkennung verdient hätte. Man erwähnt die kleinen Versehen und verschweigt die großen Verdienste. In Vergleich mit den bisherigen Ausgaben bietet der Vf. nicht viele neue Erkenntnisse. Erwägenswert bleibt immerhin der Vorschlag in Ode XXXI 11 *1kefē* als Dittographie¹ aufzufassen. Tatsächlich hat z. B. Bauer in seiner Ausgabe in Kleine

Texte und Vorlesungen Nr. 64 das Wort ausgelassen (zwar ohne Bemerkung).

In ähnlicher Weise beschreibt der Vf. die Handschrift H. Hier erscheint seine Erklärung der Auslassung in XL 3 als einleuchtend. Noch klarer liegt die Ursache der Haplographie in XXIII 4, XL 3, 19 (wurde dies Verhältnis je bezweifelt?). Zu einer prinzipiellen Feststellung über das Plus oder Minus in den Variantenverhältnissen der zwei Handschriften gelangt der Vf. nicht und weist anstatt dessen auf die innere Kritik hin. Das ist sicherlich die richtige Haltung und die sorgfältige Arbeit des Vf. hat also leider in dieser Hinsicht nicht viel gebracht. Aber auch ein negatives Resultat ist ja wertvoll.

Die Übersetzungen des Vf. sind gewissenhaft und im allgemeinen gut, enthalten aber trotzdem gewisse Ungenauigkeiten und Fehler, die ihren Grund darin haben, daß er nicht grundsätzlich die feste Terminologie der sogenannten Gnostischen Kunstsprache beobachtet hat. Zu den vielen großen Verdiensten Mark Lidzbarskis gehörte auch, daß er auf diesem Gebiet eine feste Terminologie in der deutschen Sprache schuf und diese Terminologie konsequent verwendete.

In den Oden Salomos treten die gnostischen Anschauungen sehr deutlich an den Tag.² Diese Anschauungen werden wie gewöhnlich in der Gnostischen Kunstsprache ausgedrückt. Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, wenn ich versuchte eine Durchmusterung solcher Termini hier zu vollführen. Ich beschränke mich auf solche Ausdrücke, die für die Übers. des Vf. von Belang sind.

Die syrischen Termini in den Oden Salomos werden vor allem durch die mandäische Literatur beleuchtet, denn die syrischen Ausdrücke korrespondieren mit den mandäischen, weichen indessen dann und wann im Wortlaut von ihnen ab. Das kann z. T. dadurch erklärt werden, daß der syrische Text wahrscheinlich eine Übers. einer griechischen Vorlage ist, z. T. dadurch daß wir es hier ja mit zwei verschiedenen aramäischen Dialekten zu tun haben. Dazu kommt der Umstand, daß die Oden nicht wie die mandäische Literatur eine Anzahl mittelliranischer Lehnwörter und Lehnübersetzungen verwenden.

Ein typischer Fall ist der Term „Helfer“, in den Oden *m^eadd^erānā*, in den mandäischen Liedern aber *adyawra*, ein mir. *Lw.*³ Auch die Bezeichnungen der geistigen Elemente sind verschieden: in den Oden ist *ruhā* das höhere geistliche Element, *naṣṣā* dagegen die irdische Seele. Im Mandäischen aber ist *ruha* die Lebenskraft des Körpers, während *nišimta* „die beim Tode sich absonderte, dem jenseits zustrebende Seele“ bezeichnet.⁴

Unter den gnostischen Kunstaussdrücken spielen Worte von der Wurzel *bṭl* eine große Rolle, sowohl in den mandäischen Schriften wie in den Oden. Im Mandäismus ist *batla* ein sehr gewöhnlicher *Terminus technicus*, den Lidzbarski mit Recht immer als „nichtig“ übersetzt.

„Die Rebellen“, die widergöttlichen Mächte sind *batli*, die irdische Wohnung und der Körper sind *batla*.⁵ Die Rebellen sind „die Schuldigen“ *hayyābi*, „die Söhne der nichtigen Wohnung“.⁶

Diese Terminologie kehrt im Buch Hermas des Hirten wieder, wo wir Simil. I 1 dem Ausdruck „die nichtigen Wohnungen“ begegnen. Das griechische Wort ist *ματαιος*. Diese Stelle liefert uns die unzweideutige Entsprechung des aramäischen *bāṭil*, *bāṭlā* (syrisch *bātel*).⁷ Im N.T. können wir auf die Areopagrede Acta 14:15 hinweisen, wo in der syr. Übers. *battalātā* dem griechischen Ausdruck *τὸν ματαιὸν* entspricht. Dieser Sprachgebrauch ist sehr fest und läßt sich bis in die Sprache des Korans verfolgen.⁸

Wir gehen zu den Übersetzungen des Vf. über um zu sehen wie konsequent er verfahren ist.

In Ode XI 23 übersetzt er ganz korrekt (im Gegensatz zu Bauer) „und es ist nichts in ihm (dem Paradies), was nichtig ist“. Hier finden wir das

² Vgl. H. Gunkel — H. Gressmann, in: ZNW XI, 1910, S. 291–328. Ganz unbeachtet geblieben ist die Arbeit von J. Lindblom, Om Livvets idé hos Paulus och Johannes samt i de s. k. Salomos Oden, UUA 1910, also gleichzeitig erschienen, eine bahnbrechende Untersuchung.

³ Vgl. G. Widengren, The Great Vohu Manah, UUA 1945, S. 79. Daneben aber auch das gleichfalls mparth. *Lw. pārwanqā*, Begleiter (Gefolgsmann), das im syrischsprachigen Gnostizismus gewöhnlich ist.

⁴ Vgl. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien, Berlin 1920, S. 12, Anm. 1.

⁵ Vgl. G. Widengren, Muhammad the Apostle of God and his Ascension, UUA 1955, S. 164ff und auch Mesopotamian Elements in Manichaeism, UUA 1946, S. 46.

⁶ Vgl. Widengren, Mesopotamian Elements, S. 46.

⁷ Der Vf. gibt also nicht eine adäquate Entsprechung, wenn er Bd II, S. 60 a *ἀπύσω* anführt, weil dieses Wort in P. Bodmer als Parallele auftritt.

⁸ Vgl. Widengren, Muhammad, S. 164ff.

¹ Vgl. G. Widengren, Psalm 110 und das sakrale Königtum in Israel, in: Zur Neuen Psalmenforschung, hrsg. von Peter H. A. Neumann, Darmstadt 1976, Wege der Forschung Band CXII, S. 194–197.

Adjektiv *baṭṭil*⁹. Gewöhnlich kommt die Wurzel als Verbum sowohl in Pe. wie in Ethpa. vor. In Ode IV 4 übersetzt der Vf. diese Stelle, wo der Sprechende sich an Gott richtet: „Niemand wirst du aufhören / und nicht wirst du ohne Früchte sein.“ Das ist an sich eine korrekte Übers., verwischt aber die technische Bedeutung. Es gibt keine Ursache nicht zu übersetzen: „Niemand wirst du nichtig werden“, denn der Lebendige Gott steht ja in Gegensatz zu jeder Nichtigkeit.

Ode XXIII 19 heißt es vom Sohn der Wahrheit vom Vater (so richtig der Vf., inkorrekt Bauer: der echte Sohn) in der Übers. des Vf.: „so wurde aber vereitelt der Gedanke der Vielen.“ Warum nicht auch hier: „so wurde nichtig“?

Ode XLII 14 übersetzt der Vf.: „damit mein Wort nicht aufhören würde.“ — Hier finden wir einen Gegensatz zwischen „lebendig“ (v. 14 a) und „nichtig“ und Bauer übersetzt hier auch korrekt. Die syntaktische Konstruktion ist in diesem Fall interessant: *dēla nehwe bātel*, also Partic. act. mit impf. von *hēwā*. Damit wird die dauernde Handlung ausgedrückt. Ein Aufhören ist indessen eine eintretende Handlung, ein Nichtigsein dagegen ein dauernder Zustand. Schon eine formalphilologische Betrachtungsweise befürwortet also die Übersetzung „nichtig sein“.¹⁰

Die eben behandelte Konstruktion unterscheidet sich von dem Gebrauch des Ethpa. in Ode XV 9: „Der Tod ist zerstört worden vor meinem Gesicht / und das Totenreich ist nichtig gemacht worden.“ — Es besteht keine Ursache hier mit dem Vf. „vertilgt worden“ zu übersetzen. Ebenso XXIII 19 „wurde nichtig gemacht“ und nicht „vereitelt“.

Eine synonyme Wurzel ist *srq*, die ebenso dem Wort *μάταιος* entspricht (wie der Vf. richtig notiert). Während aber *bṭl* das Nichtigsein bezeichnet, gibt *srq* vor allem das Leersein, das Eitle an.

Der Vf. übersetzt indessen V 9 mit „nichtig“, so auch XI 8, XVII 3, XVIII 12. Ode XXXVIII 2 ist der Vf. aber genötigt *peḥtē sʿriqē* mit „offene Spalten“ zu übersetzen.

Die Grundbedeutung ist tatsächlich „leer machen“, denn Brockelmann hat ganz recht, wenn er Grundriß, I, S. 526 Anm. 2 das Verbum *sʿraq* = akkad. *šarāqu* als ein Šafel zu *rāqu*, leer sein, betrachtet.¹¹ So kann also *šarāqu* die Bedeutung „stehlen“ entwickeln und im Syrischen kann Pa. von *sʿraq* „plündern“, d. h. „leer machen“ bedeuten. Im Aramäischen ist die Bedeutung „leer“ gut belegt für *sʿriqā*.

In der Taufterminologie werden Formen von dem Verbum *qm* immer als technische Ausdrücke verwendet. K. Rudolph hat eine Reihe von Stellen in den Oden in diesem Zusammenhang mit mandäischen Texten verglichen.¹² Der Pa. entspricht dem griechischen σπρίζω, in welchem Verbum K. Müller einen Taufterminus im Gnostizismus entdeckte.¹³ Die mandäischen Tauftexte und Masqitalieder liefern den nötigen Hintergrund in diesem Fall.¹⁴

Nehmen wir zuerst Ode VIII 3, wo die Mahnung lautet: „Stehet fest und seid festigt.“

Hier korrespondieren miteinander *qūm(w)* und *ʿettēqīm(w)*. Lidzbarski wies darauf hin, daß in der mandäischen Literatur *qaiim* sogar als ein synonyme Ausdruck für taufen, *šba*, auftreten kann.¹⁵ Aber man sollte auch notieren, daß die Verba *qm* und *trš*, feststehen und aufrichten, einander komplettieren und gewissermaßen in synonyme Weise gebraucht werden, oder jedenfalls in Parallelismus stehen, wie z. B. ML S. 205: 7–8: „Ich stehe fest im Glanze meines Vaters / und im Hause der Vollendung bin ich aufrichtet.“ Hier begegnen wir den Ausdrücken *qaiimna* und *taršina*.¹⁶ Hiermit ist Ode VI 15–16 zu vergleichen: „Und die Seelen, die dem Ausgehen nahe waren, / haben sie vom Tode abgehalten. / Und die Glieder, die gefallen waren, / haben sie aufrichtet und fest aufgestellt.“

Der Vf. übersetzt hier „gestreckt und aufrichtet“, was zeigt daß er die hier besprochene technische Terminologie nicht erkennt. Die Anspielung auf die Taufe ist so deutlich man sich wünschen kann.

Noch interessanter ist Ode XXXVI 2,4, eine Stelle die durch Rudolph ihren mandäischen Kommentar bekam.¹⁶

„Und er stellte mich auf meinen Füßen in der Höhe des Herrn, / vor seiner Fülle und Herrlichkeit, / während ich pries mit der Zurüstung seiner Lieder. / indem ich pries unter den Preisenden¹⁷ / und groß war unter den Großen.“

⁹ Wir notieren, daß die syrische Sprache die *qatṭil*-Form verwendet.

¹⁰ Vgl. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, Leipzig 1898, 2. Aufl. S. 229f § 300.

¹¹ Vgl. K. Rudolph, Die Mandäer, II, Göttingen 1961, S. 95, Anm. 5 (lies Ode VIII 3).

¹² Vgl. NGWG Phil. Hist. Kl. 1920, S. 190f.

¹³ Vgl. die bei Rudolph, a.a.O., Sachregister S. 491 s. v. Festigung angeführten Stellen, wo er diesen Ausdruck behandelt.

¹⁴ Vgl. ML S. XXIII.

¹⁵ Vgl. G. Widengren, Heavenly Enthronement and Baptism. Studies in Mandaeen Baptism, in Religions in Antiquity, ed. J. Neusner, Leiden 1968, S. 564f.

¹⁶ Vgl. Rudolph, a.a.O., 95 Anm. 5, 222 Anm. 4.

¹⁷ So richtig Rudolph, a.a.O., S. 190f. Bauer gibt nur im Apparat die richtige Lesart in H / „unter den Preisenden“.

Hier übersetzt der Vf. in v. 2 „während ich jubelte über die Schöpfung seiner Oden“ und in v. 4 „während ich jubelte über die Preisenden“. Beide Übersetzungen sind inkorrekt. Die entsprechenden mandäischen Stellen zeigen nämlich, daß das Verbum *šbh* in Pa. nicht „jubeln“ sondern „preisen“ bedeutet, wie Lidzbarski auch übersetzt. In ML heißt es also an mehreren Stellen: „Ich verehrte und pries ihn“, *sigdit wšabath*, oder: in etwas vollständiger Fassung: „Ich verehrte, verherrlichte und pries.“ Man kann hier solche Stellen wie ML XXXVII–XLII vergleichen. Wir finden indessen auch den isolierten Ausdruck „ich pries sie“, *šabitum*, ML S. 73:4.

Also nicht wie der Vf. will „ich jubelte über die Schöpfung seiner Oden“, denn der Sänger preist die Gottheit mit der Zurüstung seiner Lieder. Rudolph hat in ausgezeichnete Weise, kurz aber klar, gezeigt, welche Rolle der Lobpreis, *tešboḥta*, und „preisen“, *šabbah*, in den Oden Salomos spielten. Für die Übers. „Zurüstung“, *tuqqānā*, vgl. XVI 2 a: „Meine Kunst und mein Dienst bestehen in seinen Lobpreisungen“ (nicht so deutlich der Vf.), eine Stelle, auf die Rudolph mit Recht hinweist. Und ganz richtig sagt Rudolph: „Der Seele geht beim Aufstieg der Lobpreis voran“, mit Hinweis auf XX 9 a.

Es rächt sich hier wieder, daß der Vf. mit dem wirklichen Inhalt dieser Lieder anscheinend nur unvollständig bekannt ist. Deshalb ist ihm offenbar die Korrespondenz *šabbah* – *tešboḥta* entgangen. Darum ist er auch genötigt *tešboḥta* in verschiedener Weise zu übersetzen, obgleich der Kontext überall derselbe ist.

Zuletzt eine formalphilologische Bemerkung. Ich finde keine intransitive Bedeutung bei Pa. *šabbah* möglich und frage mich, was für Stellen der Vf. als Stütze seiner Auffassung anführen kann.

In Zusammenhang mit der Vorstellung des Aufstieges steht die bedeutsame Stelle XXXV 7:

„Und ich streckte meine Hände aus bei dem Aufstieg meiner Seele, / und wurde aufrichtet bei dem Höchsten / und wurde bei ihm erlöst.“

An dieser Stelle korrespondieren mit einander Ethp. von *trš*, aufrichten, und Ethp. von *prq*, erlösen, wie schon Müller die nahe Korrespondenz zwischen ἐστήριγμα und ἐλευθέρωμαι feststellen konnte.¹⁹ Hier gibt der Vf. (wie übrigens auch Bauer) die falsche Übers.: „Und ich habe mich zum Höchsten hin aufrichtet.“

Der Vf. beachtet hier nicht, daß 1. wir sowohl v. 7 b wie 7 c *ḥwāt* in derselben Bedeutung „bei“ antreffen, und 2. daß Ethp. von *trš* als Reflexiv übersetzt wird, was tatsächlich Ethpa. erfordert.²⁰ Die beiden Ethp. Formen korrespondieren mit einander und Ethpa. zu lesen (was der Vf. nicht tut) würde keinen Sinn ergeben.

Eine ausgezeichnete mandäische Parallelstelle ist der Text The Baptism of Hibil-Ziwa ed. Drower S. 59 = XIII 9–11:²¹ *kulman dbhazin maṣbuta dilia . . . miṣṭba / lwatai dilia mitriṣ* – „Jeder der mit dieser meiner Taufe getauft wird, / wird bei mir aufrichtet werden.“

Die Übereinstimmung ist evident. In beiden Texten wird bei der Taufe die menschliche Seele „bei“, *ḥwāt*, der Gottheit aufrichtet werden, *ettarset*, bzw. *lwatai* und *mitriṣ*, also in beiden Fällen *ḥwāt* mit Ethp. von *trš*. Vgl. ferner z. B. ML S. 45: 12 f *etritun*, „Ihr seid aufrichtet“. Die „Übers. des Vf. verwischt die Bedeutung der Stelle XXXV 7.“

Ein negativer Grundbegriff ist „der Irrtum“, *ta'yūṭā*.

So heißt es Ode XXXV 2 a in der Übers. Bauers: „Es verirrt sich der Irrtum und ging durch ihn zugrunde.“

Hier meint Bauer, daß das Suff. 3. m. sg. in *meneh* in dem Ausdruck *ʿebḏat meneh* auf den in v. 1 erwähnten „Herrn“, *māryā*, geht. Der Herr wird ja auch v. 2 b in dem Ausdruck „die Wahrheit des Herrn“ erwähnt.

Der Vf. aber übersetzt wie folgt: „Der Irrtum ist umhergeirrt und wurde seiner beraubt.“

Eine solche Konstruktion kommt selten vor, aber ein gutes Beispiel liefert Pesh. Deut. XXII 3, wo wir lesen: *kol ʿebḏat dāḥdā meneh*, „jedes verlorene Ding, dessen er beraubt wird“ oder „das ihm verloren geht“. Betrachten wir als Vergleich unsere Stelle, so sehen wir sofort, daß wenn wir die erwähnte Konstruktion hier postulieren, *meneh* die Person bezeichnet, die einer Sache beraubt wird. Objekt der Handlung kann also nicht *ta'yūṭā*, der Irrtum, sein, denn das hätte ein Suff. 3. f. erfordert, also *menāh*. Worauf könnte dann das 3. m. sg. Suff. gehen? Es bieten sich nur zwei Möglichkeiten: entweder *ḥezweh*, sein Anblick, oder *māryā*, der Herr. Aber aus inhaltlichen Gründen sind ja beide Möglichkeiten sinnlos, denn Gott verliert nicht den Irrtum. Die Übers. des Vf. ist also falsch, weil er offenbar die von ihm ins Auge gefaßte Konstruktion nicht richtig verstanden hat, obgleich Thes. Syr. I Col. 8 s. v. *ʿebad* ganz klar sagt: Cum *men* pers. amissum, est alqd ab alqd. Anstatt auf die Person läßt aber der Vf. *men* mit Suff. auf das Verlorene deuten. Daher der Fehler. Tatsächlich ist selbstverständlich die bei Bauer sich findende

¹⁸ Nicht mit langem Vokal nach dem 2. Radikal, wie Rudolph leider hat, sondern mit kurzem Vokal, vgl. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte Syrische Grammatik, Leipzig 1898, § 127, S. 75, auch Brockelmann, Syrische Grammatik, 4. Aufl. Berlin 1925, § 153 b, S. 56.

¹⁹ Vgl. Müller, a.a.O., S. 190f.

²⁰ Vgl. die Beispiele in den Wörterbüchern, die den Unterschied zwischen Ethpe'el und Ethpa'al gut beleuchten. Ich könnte eine Reihe von mandäischen Stellen anführen, die in diesen Kontext einzuordnen sind, vgl. z. B. ML S. 169: 4–5, ML S. 205: 7–8, Ginza S. 463: 15–18, Ginza S. 529: 5–6, die alle den hier behandelten, sehr formelhaften Sprachgebrauch illustrieren.

²¹ Vgl. den transliterierten Text bei Widengren, Heavenly Enthronement, S. 567, Anm. 6.

Übers. die bessere, weil *men* auch den Agent bezeichnen kann, was gut belegt ist.²²

Noch eine kleine Bemerkung in diesem Zusammenhang. Der Irrtum ist nicht umhergeirrt, wie der Vf. übersetzt, sondern der Irrtum irrte sich, die *ta'yūta*, eine widergöttliche Macht, kann grundsätzlich nicht an der göttlichen Wahrheit Teil haben, darum geht sie durch Gottes Eingreifen zugrunde. Von einem *lokalen* Umherirren ist nicht die Rede, sondern von einem Sich verirren in ideologischer Hinsicht. Die menschliche Existenz spielt sich „im Land des Irrtums aus“, vgl. die Thomasakten, ed. W. Wright, I, S. RW Z. 18.

Die forensische Terminologie: auf der einen Seite *zakūta*, *zōka*, auf der anderen Seite *hauba*, *hāb*, Sieghaftigkeit, siegen, gegen Schuld, schuldig sein, bekommt durch die mandäische Texte ihre volle Erklärung. Auch in diesem Fall hat Lidzbarski die semantische Entwicklung aufgeklärt und eine feste Terminologie geschaffen. Er hat gezeigt, wie diese gegensätzlichen Ausdrücke in der mandäischen Gerichtssprache ihren Ursprungsort und letzten Endes aus der akkadischen juristischen Sprache zu erklären sind.²³ Ich habe dann diese Tafterminologie zurück in die babylonische Ritualliteratur, wo die Wasserpurifikationen im Zentrum stehen, wie *bit rimki*, verfolgen können.²⁴

Durch diesen terminologischen Vergleich ist es wiederum möglich die Übers. etwas präziser zu gestalten.

In Ode X 5 sollte man also *b^haubai* nicht mit „durch meine Frevel“, sondern mit „durch meine Schuld“ übersetzen. Und XVII 3 nicht: „Ich wurde wirklich befreit von den Nichtigkeiten, / und nicht bin ich verdammt.“ — sondern: „Ich wurde gelöst aus den Leerheiten, / und bin nicht schuldig erklärt.“

In XXVI 8 nicht: „Man hat mich verurteilt, als ich aufstand, / mich, der ich nicht schuldig war.“ — sondern: „Und sie erklärten mich schuldig, während ich fest stand, / mich, der ich nicht schuldig gefunden war.“

Der Sprechende „steht fest“ in der Taufe, daher war er nicht schuldig, sondern „siegreich“ geworden, ohne Schuld und Verpflichtung. Wie ungerecht dann, ihn schuldig zu erklären! Wir bewegen uns was diese Terminologie betrifft innerhalb der Sphäre der Taufe.

Zwei Stellen aus ML LXXV für die Taufe und Totenmesse liefern einen Hintergrund für die hier besprochenen Formeln: „Stelle uns nicht mit den Schuldigen der Äonen auf / und schneide uns nicht vom Leben ab... / Stelle uns vor dir auf unter den Schuldlosen (Sieghaften), / nicht unter den Schuldigen.“ ML S. 132:5, 133:5.

Abschließend möchte ich zum Vergleich mit den hier angeführten mandäischen Ausdrücken, die selbstverständlich gar nicht vollständig herangezogen sind — besonders die Descensus-schilderungen sind ja wie bekannt von Reitzenstein und nach ihm J. Kroll zum Vergleich angeführt — bemerken, daß es doch eigentümlich ist, wie der Vf. versäumt hat die mandäische Literatur für die Übers. zu verwerten. Aus dem Vorwort Band I a geht es ja deutlich hervor, daß der Vf. die Problemlage gut kennt. Er sagt nämlich von den mandäischen Texten, daß sie „ja auch für die Interpretation der Oden Salomos beachtet werden müssen“. Schade, daß der Vf. diese Texte nicht für seine Übers. beachtet hat.

Wie schon gesagt behandelt der Vf. anhangsweise (Band I S. 207–225) die Interpretation der Oden in Pistis Sophia. Er gibt hier im Anschluß an Krageruds Buch über dieses Thema eine Reihe Bemerkungen, die man als einen Kommentar zu dem genannten Buch auffassen kann. Ich kann nicht finden, daß er etwas grundsätzlich Neues über Kragerud hinaus bringt. Dieser war übrigens — wie der Vf. auch bemerkt — von seinem Lehrer H. Ludin Jansen angeregt.²⁵ Seine Leistung war indessen auch so ausgezeichnet. Was meine Bemerkungen zu diesem Thema angeht, so finde ich keine Ursache, sie zu ändern, sie können aber selbstverständlich komplettiert werden.²⁶ Der Vf. bringt einige kritische Bemerkungen in Fällen, wo Kragerud wohl etwas zu apodiktisch sich äußerte, aber ich gehe auf diese Einzelheiten nicht ein.

Der Vf. spricht hier und da in seiner Arbeit von einem Band III, der die Forschungsgeschichte umfassen soll. Wenn er vorliegt, wird

der Titel der vorliegenden Arbeit als mehr adäquat erscheinen, als das jetzt der Fall ist. Aber auch so frage ich mich, ob der Vf. nicht mehr Raum für eine wirkliche Diskussion der problematischen Stellen in der Übers. hätte reservieren sollen.²⁷

Abkürzungen

Grundriß	=	C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der Semit. Sprachen, I, Berlin 1908
ML	=	Mandäische Liturgien
NGWG	=	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen
SHR	=	Studies in the History of Religions
Thes.Syr.	=	Thesaurus Syriacus, I–II, ed. R. Payne Smith, Oxford 1868–1897
UUA	=	Uppsala Universitets Årsskrift
ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Stockholm

Geo Widengren

Thüsing, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Bd I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung. — Düsseldorf: Patmos (1981). 380 S., Ln DM 48.80

Das Ziel des Werkes, das mehrere Bände umfassen wird, ist anspruchsvoll: Es ist „ein Neuentwurf der neutestamentlichen Theologie unter dem Aspekt der Kontinuität mit Jesus Christus“ (15). Dazu kommt die Frage: „Ist es möglich, hinter der Vielfalt der Christologien und Theologien (des NT) noch eine Einheit zu erkennen?“ (22). Diese Frage hängt mit dem Ziel zusammen, weil es darum geht, „welche Stellung Jesus selbst als dem Einheitspunkt der vielfältigen Christologien zukommt und welche Konsequenzen sich aus der je verschiedenen Fassung des Maßstabs ‚Jesus Christus‘ ergeben können“ (22f). Gibt es also „hinter den Christologien und Soteriologien, wenn auch verborgen, die Theologie des Neuen Testaments?“ (23). Die Frage ist schwer zu beantworten, da man ja heute nicht bloß von vielen christologischen und soteriologischen „Entwürfen“ im ntl. Schrifttum redet, sondern sogar von „konkurrierenden“, und darin die Legitimität eines theologischen „Pluralismus“ mit weitreichenden Konsequenzen zu erkennen glaubt. Wenn aber Jesus selbst der „Einheitspunkt“ dieser verschiedenen „Entwürfe“ ist, entsteht sofort die Frage: Welcher Jesus? Etwa nur der Jesus der ältesten, noch greifbaren Jesustradition, während uns etwa der Jesus des Johannesevangeliums oder jener des Hebräerbriefes nichts mehr angeht? Damit ist die Frage angeschnitten, die nach Th. „zu den brennendsten der heutigen neutestamentlich-theologischen Forschung zu gehören scheint und die noch keineswegs die Aufmerksamkeit findet, die sie beanspruchen muß“ (24). Die angesprochenen Probleme können nur gelöst werden, wenn nicht ein Einzelpunkt herausgegriffen und zum Maßstab des Ganzen gemacht wird; „es geht vielmehr darum, die Ursprungsstrukturen des Ganzen zu erfassen“ (26). Th. möchte mit seiner Untersuchung zugleich jenen theologisch engagierten Christen eine Hilfe bieten, „die ihren Glauben und ihr theologisches Denken in dem Spannungsfeld zwischen Jesus von Nazareth und seiner ‚Sache‘ einerseits und dem kirchlichen Christusbekenntnis andererseits zu bewähren haben“ (25).

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß im I. Teil die These, die dem ganzen Unternehmen zugrunde liegt, vorgestellt wird. Sie lautet: „Maßstab der Legitimation von christlichen Theologien ist weder allein der irdische Jesus und seine ‚Sache‘ noch allein der erhöhte,

²⁷ Vor allem sollte er dabei die mandäischen Parallelen verwertet haben. J. Kroll hat in seiner großartigen Arbeit, Gott und Hölle, Leipzig-Berlin, S. 35, Anm. 1, von der auch in dieser Hinsicht bahnbrechenden Arbeit von R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium geäußert: „Die Ähnlichkeit darin (scil. in den Vorstellungen und in Bildersprache zwischen den Oden und den mandäischen Liedern), wie überhaupt in der ganzen Sprache, in der ganzen Art des Hymnus, also nicht nur inhaltlich, sondern auch formal, ist in der Tat frappant. Gerade auch die formale Seite verlangt eine baldige Untersuchung, die leicht zu führen ist.“ Diese Worte wurden also 1932 geschrieben. Die Forschung marschiert nicht sehr schnell auf gewissen Gebieten. Kroll greift, wie er sagt, „ein ganz beliebiges Beispiel“ heraus aus ML und wir führen es hier an: „Du holtest uns aus dem Tode / und verknüpftest uns mit dem Leben, / du holtest uns aus der Finsternis / und verknüpftest uns mit dem Licht, / du holtest uns aus dem Bösen / und verknüpftest uns mit dem Guten, / du zeigtest uns den Weg des Lebens / und liebest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln.“ ML S. 77: 5–7.

„Formal wird man diese Partie nicht von den Oden Salomos unterscheiden können“, sagt Kroll.

²² Vgl. Thes. Syr. II Col. 2156, 4) über den Gebrauch von *men* als den Agent einführend.

²³ Vgl. M. Lidzbarski, Das Johannesbuch, II, Gießen 1915, S. 1, Anm. 3. Supplierende Bemerkungen bei Widengren, Mesopotamian Elements, S. 42, über die assyrische juristische Sprache.

²⁴ Vgl. Widengren, Heavenly Enthronement, S. 578. Das akkadische Wort *zakūtu* ist dasselbe wie *zakūta* im Mandäischen und im Syrischen.

²⁵ Vgl. A. Kragerud, Die Hymnen der Pistis Sophia, Oslo 1967; H. Ludin Jansen, Gnostic Interpretation in the Pistis Sophia, in: Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo-Kyoto 1958. 1960, S. 106–111.

²⁶ Vgl. G. Widengren, Die Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung, in: Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor C. J. Bleeker, SHR 17, 1969, S. 269–281.

sondern der Jesus des neutestamentlichen Glaubens, der der Irdische (also letztlich der Gekreuzigte) und der Auferweckte in Identität ist.“

„Die Kriterien der Legitimation sind also sowohl aus dem Sendungsanspruch, der Intention und dem Weg Jesu von Nazareth zu gewinnen als auch durch die christologische Transformation zu bestimmen, die durch Auferweckung und Erhöhung als die Aufnahme des gekreuzigten Jesus in das wirkmächtige Geheimnis Gottes zustande kommt“ (28). Die These ist damit von der Frage bewegt: „Was wird ... durch die Auferweckung Jesu und die ihr entsprechende nachösterliche Transformation der Verkündigungsinhalte näherhin neu oder anders gegenüber den theologischen Strukturen von Botschaft, Wirken und Leben Jesu von Nazareth?“ (34). Th. sieht für die Beantwortung dieser Frage vor allem drei Sachverhalte: 1. „Das Zusammendenken von Gott und Jesus bzw. die Verbindung von Gottesglaube und Jesusglaube“, 2. „Die Erkenntnis der universalen Heilsbedeutung Jesu und damit vor allem auch der Heilsbedeutung seines Todes — und die von daher notwendige [nachösterlich-]neue Bestimmung des Soteriologischen“, und 3. „Das Evangeliale und Ekklesiologische“, insofern durch die Kirche und in der Kirche das in Jesus erschienene eschatologische Heil „universal mitteilbar“ geworden ist. Wenn es da also infolge des Oster- und Erhöhungsgeschehens Neues gibt, das so vor Ostern noch nicht da und erkennbar war, besteht das oben schon angesprochene grundsätzliche Problem: Hat das „Neue“ Jesus von Nazareth verfremdet? Hat Ostern den Verlust der Grundstrukturen der Predigt und des Wirkens Jesu mit sich gebracht? Oder sind trotz der „Transformation“, die Ostern und das Oster- und Erhöhungskerygma mit sich brachten, die „Strukturen“ der Predigt und des Wirkens Jesu erhalten geblieben? Damit ist die eigentliche Aufgabe, die sich Th. mit seinem Werk stellt, deutlich angesprochen.

Bevor aber die eben formulierten Fragen behandelt werden können, müssen zunächst die theologischen Strukturen von Botschaft, Wirken und Leben Jesu von Nazareth erkannt werden (= 1. Reihe von Kriterien), wobei es sich bei den von Th. genannten Kriterien „um ‚Komponenten‘ einer Gesamtstruktur handelt“ (38) und unter „Struktur“ selbst „die ein für allemal gesetzte ‚Ursprungsstruktur‘ (bzw. die ‚Ursprungsstrukturen‘) eines lebendigeschichtlichen Zusammenhangs von Gott und Mensch und von Menschen untereinander, etwas, was wachsen und sich ... dialogisch-geschichtlich entfalten kann, und zwar sowohl in Kontinuität mit den Ursprüngen als auch (ebendadurch) in prinzipieller dynamischer Offenheit“ verstanden wird (39).

Th. erkennt nun achtzehn derartige „Strukturen“ von Botschaft, Wirken und Leben Jesu, die hier im einzelnen nicht aufgeführt werden können (vgl. dazu die Übersicht auf S. 70f), die um folgende fünf Grundstrukturen kreisen: A. Eschatologie und Theozentrik Jesu, B. Die keimhafte Christologie Jesu von Nazareth, C. Die von Jesus geforderten und gelebten religiös-ethischen Grundhaltungen, D. Gemeinschaftstheologische Aspekte der vorösterlichen Jesusbewegung, E. Die Stellung Jesu zu seinem Tod (vgl. dazu 57–112).

Die Auferweckung Jesu gibt den Grund ab für eine zweite Reihe von Kriterien; denn die Auferweckung Jesu schließt einen „Transformations-Vorgang“ in sich, von Th. so formuliert: „Bleibend-lebendige Realität von Person und Funktion Jesu durch die Auferweckung“. Aber: „Das, was durch die Auferweckung Jesu zustande kommt, ist nicht etwas anderes, Fremdes gegenüber Jesus von Nazareth, sondern das s e l b e in ‚österlicher‘ Transformation. Auferweckung Jesu bedeutet, daß durch den Tod hindurch derselbe Jesus da ist, derselbe Richtungssinn seines Lebens, aber eben in der neuen, ‚transformierten‘ Weise des Auferstehungslebens, der Aufnahme in das Geheimnis Gottes“ (128f). Aber die Auferweckung Jesu gibt auch den Grund ab für die Transformation von Verkündigungsinhalten, die „Neuheitsaspekte“ mit sich bringt, nämlich (1) das nachösterlich-neue Zusammendenken von Jesus und Gott, (2) die nachösterlich-neue Bestimmung des Soteriologischen, und (3) das nachösterlich-neue Evangeliale und Ekklesiologische.

In der Analyse dieser zweiten Reihe von Kriterien erkennt Th. wiederum achtzehn Strukturkomponenten von Christologie und Soteriologie in nachösterlicher Transformation, die von ihm eingehend behandelt werden (vgl. 145–218) und auf den S. 208–211 der ersten „jesuanischen“ Reihe synoptisch gegenübergestellt werden. Auch sie bewegen sich wieder um fünf Grundhaltungen: A. Nachösterliche Eschatologie und Theozentrik (zugleich die Basis der nachösterlichen Soteriologie), B. Der Kern einer auf die Person Jesu bezogenen nachösterlichen Christologie (bzw. christologischen Soteriologie), C. Nachösterliche Verankerung des religiös-ethischen Lebens der Christen in Christologie und Soteriologie, D. Christologie/Soteriologie und Ekklesiologie

(Primat der Christologie bei gleichzeitiger voller Bejahung der Ekklesia als des Wirk-Raums und Werkzeugs Jesu Christi), E. Kreuzestheologie (als Theologie vom auferweckten Gekreuzigten) und ihre Auswirkung auf die Begründung christlichen Lebens.

Im III. Teil der Arbeit geht es um „Die Kriterien als Ganzheit“. Die Intention dieses III. Teils „trifft sich mit dem Ziel neutestamentlich-theologischer Arbeit überhaupt, wie ich sie als meine Aufgabe ansehe: Es besteht darin, eine Gesamtschau der gestaltgebenden Ursprünge des Christusb Glaubens im Spiegel des Neuen Testaments anzustreben ... [Dieses] Ganze anzustreben, ist notwendig — das Ganze des Jesuanischen, das Ganze aus Jesuanischem und Nachösterlichem, das Ganze jetziger Glaubenswirklichkeit“ (221). Denn die Chance gegenüber den Gefährdungen durch Einseitigkeiten und Engführungen ist für Th. „die Suche nach dem Ganzen, das Erstreben des christlichen *Kath'olon*“ (221f). Näherhin besteht für Th. diese Chance des Glaubens und damit der Theologie „im Anstreben bzw. Durchhalten der jesuanischen Spannungseinheit von ‚Bejahung Gottes und Bejahung des Menschen‘, vom Anspruch Gottes und Geschenk der Freiheit für den Menschen; denn gerade diese Spannungseinheit konstituiert ... die Ganzheit sowie das Spezifische“ der Sendung Jesu und seiner Person (222). Damit steigt Th. nun auch in das (weiterführende) Gespräch mit der christlichen Philosophie (E. Przywara, von dem er den Begriff „Spannungseinheit“ übernimmt) und systematischen Theologie (vor allem H. Volk und K. Rahner) ein. Denn es geht in dem Entwurf Th.'s nicht um Harmonisierung, auch nicht um „Synthese“ (wie man zunächst angesichts der Synopse der beiden Kriterienreihen vermuten könnte), vielmehr um „Spannungseinheit“ („Polarität“) des (von Jesus definitiv angemeldeten) Anspruchs Gottes und (des ebenfalls von Jesus gewährten) Geschenks von Freiheit für den Menschen, aber diese „Spannungseinheit“ ganz gesehen im Rahmen des urkatholischen et-et, wie es vor allem H. Volk herausgearbeitet hat. Dabei versucht Th. seine Ergebnisse auf unsere Gegenwart und ihre Probleme und Fragestellungen hin zu aktualisieren. Dies kann im Rahmen dieser Rezension nicht mehr näher dargestellt werden, und dem Leser dieser Rezension kann ohnehin nur der Rat gegeben werden: Nimm und lies! Denn worin liegt die Bedeutung des Werkes von Thüsing? Ich möchte zur Beantwortung vor allem folgende Punkte nennen:

- Überwindung der scheinbaren Dualismen der ntl. Theologien durch die Erstellung von Kriterien, die geeignet sind, die theologische Einheit des Neuen Testaments erkennen zu lassen.
- Überwindung des Gegensatzes zwischen „Jesuanismus“ und nachösterlicher Christologie.
- Überwindung des schon lange andauernden Dualismus zwischen biblischer (historisch-kritischer) und systematischer Theologie (vgl. dazu die Bemerkungen Th.'s 241) — und daß dabei von Th. besonders E. Przywara wieder zur Geltung gebracht wird, ist besonders erfreulich; denn Przywara darf nicht vergessen werden.

Th. bemerkt S. 245, Anm. 100: „Es ist notwendig, auf ein neues Erscheinungsbild von Christentum und Kirche hinzuarbeiten, das einem erneuerten, positiveren Verhältnis zum alttestamentlich-jüdischen Glauben entspricht“. Th. betont deshalb das Jude-Sein Jesu und weist darauf hin, daß die Christen immer wieder in Gefahr sind, ihre „Wurzel“, nämlich Israel, zu vergessen. „Christologie und Soteriologie werden nur dann recht betrieben, wenn sie auch dem Wiedergewinnen dieser Wurzel dienen, anders gesagt: wenn sie das Jude-Sein Jesu und mit ihm zusammen das Alte Testament als Wurzelboden und Lebensraum Jesu und seiner nachösterlichen Jünger ... annehmen“ (78; vgl. dazu jetzt auch das wichtige Werk von R. und W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, Freiburg 1980).

Th. meint allerdings, daß Jesus selbst „Gott in einer Haltung gegenübersteht, die derjenigen seiner Gegner [im damaligen Judentum] entgegengesetzt ist“ (65), und spricht in diesem Zusammenhang vom „Legalismus“ der pharisäischen Gegner Jesu. Die Basileia-Verkündigung Jesu stelle „das Gottesbild derer in Frage, die das Heil Jahwes an die heilige Vergangenheit seines Volkes gebunden sahen. Sie ist pharisäismuskritisch, insofern sie Destruktion des pharisäischen Gottesbildes ist, nach dem Gott (schematisch und damit vergrößernd gesagt) der Partner ist, der für die Leistung des Menschen eschatologischen Lohn zu geben hat“ (86); Th. spricht S. 251 vom pharisäischen „Leistungsstolz Gott gegenüber“.

Mit solchen Formulierungen und Qualifizierungen ist dem pharisäischen Judentum Unrecht getan. Die Toratreue des Pharisäers hatte nichts mit „Absicherungswillen“ (187) zu tun und hatte nicht den Sinn, durch legalistische Kasuistik dem religiösen Leistungs-

und Lohnstreben des Menschen entgegenzukommen, vielmehr den: durch Gehorsam den Weisungen Jahwes gegenüber den Alltag zu heiligen. Judentum ist Religion der Heiligkeit! Damit hängt nach jüdischem Selbstverständnis die zum genuinen Judentum unlösbar gehörige Idee der Reinheit zusammen.¹

Dem Juden geht es um „Reinheit“ und darum auch um das Fernhalten der „Unreinen“ von der reinen Gemeinde. Jesus von Nazareth vertrat einen neuen Begriff von „Reinheit“, der in der synoptischen Tradition vor allem in Mk 7 zur Sprache gebracht wird und der sich auch im „Zusammenessen“ Jesu mit „Zöllnern und Sündern“ Geltung verschaffte. Hier tritt eine *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum zutage, die nichts mit Legalismus bzw. Antilegalismus zu tun hat.

„Das Geschenk von Freiheit für die Menschen“ besteht also im Fall Jesu insbesondere auch in dem durch den neuen Begriff von Reinheit ermöglichten „Zusammenessen“ mit „Zöllnern und Sündern“: ein Thema, das nachösterlich vor allem von Paulus zum Ausgangspunkt seiner Freiheitstheologie gemacht wurde.² Der jüdische Reinheitsbegriff verhindert den Universalismus und damit die Bejahung aller Menschen, auch der „Gesetzlosen“; es hindert „den Zugang (aller) zum Vater“ (Eph 2,18). Damit hat das „Eschatologisch-Neue“, das mit Jesus in die Welt gekommen ist, als Vorerfüllung des Heils mit der kommenden Vollendung zu tun (vgl. Mt 26,29: „bis ich davon aufs Neue mit euch zusammen trinke im Reich meines Vaters“).

Diese Bemerkungen möchten der enormen Leistung Th.'s keinen Abbruch tun. Ich bin überzeugt, daß dieses Werk, besonders wenn es Th. vergönnt sein sollte, es zum Abschluß zu bringen — was wir ihm alle von Herzen wünschen —, zu den großen Werken katholischer Theologie im 20. Jh. gehören wird. Ich stehe nicht an, es als genial zu bezeichnen.

Passau/Regensburg

Franz Mußner

Flusser, David: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse. — Bern, Frankfurt/M., Las Vegas: P. Lang 1981. 336 S. (Judaica et Christiana Bd 4) Lw sfr. 55.60

Der bekannte jüdische Jesusforscher möchte in diesem auf zwei Bde angelegten Werk „die simple Wahrheit“ untermauern, „daß die Gleichnisse Jesu ohne jeden Zweifel zu den jüdisch rabbinischen Gleichnissen gehören“ (13). Nach F. ergibt sich daraus zugleich die Konsequenz, daß die vorherrschende eschatologische und christologische Deutung der Jesusgleichnisse auf irrigen Voraussetzungen (172: „falsche ideologische Sicht“) und auf Unkenntnis der christlichen Exegeten beruht. Jesus versuchte lediglich, in weisheitlich-sokratischer Art „den einfachen Menschen eine allgemeine moralische Lehre durch ein Gleichnis klarzumachen“ (14).

Letzteres könnte ohne jeden Abstrich auch bei jülicher stehen. Dagegen haben zwei Generationen von Gleichnisexegeten Front gemacht. Ich glaube nicht, daß sie sich von F. zur Umkehr bewegen lassen, zumal F.'s eigene Argumentation streckenweise den Eindruck eines Zirkelschlusses erweckt: rabbinische Gleichnisse kennen keine Eschatologie — Jesu Gleichnisse sind rabbinische Gleichnisse — also haben sie keinen eschatologischen Inhalt (so besonders kraß in einer Formulierung, die das Ergebnis eines Vergleichs von Mt 25,1—13 [dazu 177—192] und KohR 9,8 festhalten soll: „Das meint also auch der Rabbi und denkt nicht an die Parusie Christi!“ [182]). Ebenso wenig wird man die weitgehende Eliminierung der Reich-Gottes-Thematik aus der ältesten Gleichnisschicht durch F. (64—69) widerspruchlos hinnehmen.

Zur Absicherung seiner Prämissen muß F. sich der prekären Quellenlage zuwenden (17—29). Die rabbinischen Gleichnisse sind in der Regel erheblich jünger als die Jesusgleichnisse. Sie begegnen ferner fast immer in untrennbarer Verbindung mit Bibelstellen, zu deren Illustration sie dienen. F. postuliert nun einen Verfall der Gattung, der im 2. Jh. n. Chr. einsetzt und den die erhaltenen Texte aus Talmud und Midrasch spiegeln. Die klassischen rabbinischen Gleichnisse, die weithin verloren sind, waren nur ganz lose mit einem Bibelwort verbunden, oder ein solches wurde erst von den Redaktoren der Sammelwerke angefügt, wie

umgekehrt zu überlegen ist, ob nicht die Evangelisten Bibelzitate aus Jesusgleichnissen eliminierten.

Daß wir uns hier im Umkreis einer *petitio principii* bewegen, verdeutlicht die Bemerkung: „Eines aber wird durch die Evangelien (!) klar: Die voll ausgebildeten (rabbinischen, der Rez.) Gleichnisse existierten schon eine geraume Zeit vor Jesus“ (146). Berechtigt ist die Zurückweisung der von Jeremias beiläufig geäußerten Vermutung, die Rabbinen hätten Gleichnisse als literarische Gattung erst unter dem Eindruck der Gleichnispredigt Jesu aufgegriffen (19). Was die reine Darbietung und Kommentierung des rabbinischen Materials angeht, ist man im übrigen mit der Diss. von R. M. Johnston, *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*, Ann Arbor 1978 (vgl. dazu die Notiz des Rez. in: WiWi 42 [1979] 176—179) besser beraten, doch ist diese Arbeit leider nur schwer zugänglich.

Besonders unbefriedigend bleibt F.'s Umgang mit den Synoptikern. Mit R. L. Lindsey vertritt F. die Lukaspriorität (vgl. 193—233). Man würde ihm das nicht unbedingt zum Vorwurf machen, wenn nicht die konkrete Arbeit am Text derart willkürlich ausfiele. Auf der einen Seite unternimmt F. eine Rehabilitierung der evangeliaren Rahmung der Gleichnisse (63—117) und äußert sich sehr zuversichtlich hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der Überlieferung. Andererseits schreckt er, wo nötig, vor weitreichenden Interpolationshypothesen nicht zurück (z. B. 78. 99f. 183. 210f.). Man kann nicht beides haben. Geradezu abenteuerlich ist die Art und Weise, wie F. aus Jubelruf (Mt 11,25—27 par Lk 10,21f), Parabeltheorie (in der Fassung von Mt 13,11.13; ausführlicher dazu 235—263) und Selbpreisung der Augenzeugen (Mt 13,16f par Lk 10,23f) ein zusammenhängendes, einheitliches, authentisches Jesusglossion rekonstruiert (265—281) und mit dessen Hilfe das Verstokkungsmoment aus der Parabeltheorie im Sinne einer „pädagogische(n) Methode ...“ die Gleichnisse bewußt als einen anschaulichen Leitfaden verwendet (278), umdeutet. Die Redaktoren werden vor allem dort verantwortlich gemacht und gescholten, wo Worte mit antijüdischem Klang vorliegen (z. B. 225: „tendenziöse Verzerrung der Botschaft Jesu“; vgl. 120. 247. 250).

F. hat ein eigenes Kap. über „Die wirkliche und die vermeintliche Allegorese“ (119—139), wo er zu dem Schluß kommt, Gleichnisse seien Allegorien in dem Sinn, daß die Erzählung auf eine Moral abziele und deshalb nicht als autonom gelten könne. An späterer Stelle spricht F. von „neurotischer Furcht“, die „moderne Exegeten ... der angeblich urkirchlichen Allegorese“ (188) entgegenbringen. Im Abschnitt über „Das Sujet der Gleichnisse und sein Zweck“ (161—175) betont er gegen realistische Widerspiegelungstheorien den zweckkonstruierten Charakter des Erzählstoffes (vgl. 33f.).

Diese Partien sind beachtenswert. Das gleiche gilt für die Überlegungen zu Strukturen (31—49), zur Ästhetik (51—62) und zum epischen Stil (283—318) der Gleichnisse Jesu, wo F. Elemente der Märchenforschung (Lüthi) und der Fabeltheorie (Lessing) aufgreift. Wirkliches Neuland erschließt das Kap. über „Ursprung und Vorgeschichte der jüdischen Gleichnisse“ (141—160). Hier bringt F. interessante Bilder und Vergleiche aus der hellenistischen Popularphilosophie und gelangt zur „Annahme eines griechischen Einflusses auf die Gattung der jüdischen Gleichnisse“ (158). Damit ist ein Arbeitsfeld eröffnet, auf dem noch manche Untersuchung anzusiedeln wäre.

Insgesamt wirkt die Verteilung des Stoffes auf die zwölf Kap. nicht sonderlich zwingend. Die Anm. sind den einzelnen Kap. nachgestellt, ein wenig leserfreundliches Verfahren. Das Lit.-Verz. (319—322) macht einen — behutsam formuliert — sehr zufälligen Eindruck (außerdem muß es 319 „Artemidor von Daldis“ heißen). Hilfreich ist das Register der Stellen und der nach Titeln aufgezählten Gleichnistexte (323—336). Einige Druckfehler: S. 14, Z. 19 und S. 27, Z. 25: „klassischen“; S. 49, Z. 13: „Sentences“.

Überraschend sind F.'s Ausführungen zu den Gleichnissen Jesu im Rahmen der rabbinischen Gleichnisse in mancher Hinsicht schon, ob sie auch überzeugen, steht auf einem anderen Blatt. Gewisse Einseitigkeiten der bisherigen Forschung werden korrigiert, einige neue Perspektiven eröffnet. Doch stehen dem eigene Stellungnahmen F.'s gegenüber, die man in ihrer Art nur als extrem bezeichnen kann. Vor einem abschließenden Urteil wird man aber die angekündigte Fortsetzung abwarten müssen.

München

Hans-Josef Klauck

Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. — Freiburg/Basel/Wien: Herder (1981). 234 S. (Quaestiones Disputatae 89) kart. DM 44.—

Der Band enthält die auf der Tagung der deutschsprachigen kath. Exegeten in Salzburg 1979 gehaltenen Referate von Alexander Sand, Helmut Merklein und Gerhard Lohfink sowie weitere, aus den dortigen Arbeitskreisen hervorgegangene Beiträge anderer Kollegen. Wie der Hrsg. (Leiter dieser Arbeitsgemeinschaft) in der Einführung feststellt, ging es bei dem Tagungsthema nicht nur um die Paulustradition in den ntl. Spätschriften, sondern auch um

¹ Vgl. dazu das 22bändige Werk des jüdischen Gelehrten J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, Leiden 1974ff; ders., *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973; dazu noch ders., *Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert*, in: ZThK 76, 1979, 292—309; F. Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 253—281.

² Vgl. dazu auch F. Mußner, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg/Basel/Wien 1976, 9f; 47—52.

Paulus selbst als geschichtlich wirksame, im Raum der Kirche nachwirkende Gestalt. Wie aktuell dieses damals gewählte Thema ist, zeigen zwei inzwischen erschienene Werke, eines von evangelischer Seite: A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum* (BHT 58), Tübingen 1979, und ein gleichzeitig auf katholischer Seite veröffentlichtes: E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster (Westf.) 1979*. Es hätte einen besonderen Reiz, diese drei Publikationen miteinander zu vergleichen; das müssen wir uns hier versagen. In der eindringenden und konkreten Behandlung der ntl. Spätschriften, in der Einbeziehung der bisherigen Forschungsgeschichte und im Aufzeigen neuer Perspektiven leistet dieser Sammelband jedenfalls eine notwendige Ergänzung und Vertiefung jener breiter angelegten Werke.

Das Referat von A. Sand über „Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe“ (11–24) konzentriert sich auf drei Fragen: Was waren die Motive, die zur Aufbewahrung und Sammlung der Paulusbriefe führten? Wer waren die „Autoritäten“, die seine literarische Hinterlassenschaft verwalteten und promulgierten? Wie haben die paulinischen Gemeinden die veränderte Situation nach dem Tod des Apostels bewältigt? Gegenüber der letzthin von H.-M. Schenke vertretenen These, daß die Paulusbriefe für die Aufstellung und Ausbildung eines Corpus Paulinum eine wichtige Rolle gespielt hat, betont er die Bedeutung der Mitarbeiter des Paulus, die die Korrespondenz des Paulus bewahrten, sich an ihr orientierten und auf der Basis der Paulustradition selbst literarisch tätig wurden. Nur in diesem Sinn könne man von einer Paulusschule sprechen (19). Liest man die nachfolgenden Untersuchungen zu Kol – Eph, zu den Past und zum „Paulinismus“ der Apg, dürfte die Existenz einer „Paulus-Schule“ noch ungewisser werden. Für die Nachwirkung im 2. Jh. stellt S. wohl mit Recht fest, daß die dominierende Autorität des Apostels schon bald nach seinem Tod im Schwinden begriffen war und seine Mitarbeiter und deren Nachfolger ihn nicht mehr voll verstanden (23); aber im Hinblick auf das Papiaszeugnis, das nur eine Stimme unter anderen darstellt, läßt sich kaum sagen, daß die nachpaulinische Tradition im 2. Jh. „fast völlig an Bedeutung“ verlor (20); man vergleiche dagegen die Arbeiten von Lindemann und Dassmann. Der Einfluß des jüdenchristlichen Antipaulinismus war in der Großkirche nicht stark; im Gegenteil wurden sie selbst an den Rand gedrängt. Richtig sieht Sand, daß die Großkirche des 2. Jh. trotz der verschieden geprägten Gemeinden so stark zusammenwuchs (besonders im Kampf gegen den Gnostizismus), daß sie das Corpus Paulinum neben anderen heterogenen Schriften in den ntl. Kanon aufnehmen konnte (vgl. 23f).

H. Merklein, der sich durch einschlägige Arbeiten bereits als guter Kenner der Materie ausgewiesen hat, bringt in seinem Artikel „Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes“ weitere Untersuchungen zur Rezeption paulinischer Theologie und zum Paulusbild in diesen beiden Briefen, die sehr deutlich das Gefälle und die Veränderung paulinischer Gedanken aufzeigen. Ausgehend von der Verlagerung des Schwergewichtes vom „Evangelium“ zum „Mysterium“, stellt er für das Paulusbild fest, daß „Paulus“ nun selbst zum Inhalt der Verkündigung gehört, also in das „Mysterium“ hineingeht (29). Das Evangelium wird zum apostolischen Evangelium, das in der Tradition bewahrt werden muß. Inhaltlich verändert sich die paulinische Theologie vor allem durch die Aufhebung des eschatologischen Vorbehalts, oder, wie M. dann vorsichtig einschränkt, „jedenfalls in der bei Paulus gebräuchlichen Form“ (42). Gegen die These von A. Lindemann, daß im Eph die Zeit aufgehoben sei, macht M. geltend, daß es auch nicht an Zukunftsaussagen, allerdings in traditionellen Mustern, fehlt und die Gefahr rein präsentischer Eschatologie eingedämmt sei (44f). Die Bestimmung der in Kol und verschärft in Eph hervortretenden „eschatologischen“ Blickweise (immerhin mit Offenheit für die Zukunft) müßte vielleicht noch im größeren Rahmen, auch im Vergleich mit dem Joh-Ev, erörtert werden. Bezüglich der Verlagerung von paulinischer Rechtfertigungslehre zu einer Soteriologie, die der Kirche eine entscheidende Heilsfunktion zuspricht, zeichnet M. ebenfalls eine scharfe (vielleicht zu scharfe) Linie: Im Eph werde die Soteriologie als Ekklesiologie betrieben (48); der „Leib Christi“ bekomme eine soteriologische Funktion (49). Dagegen wehrt er den Vorwurf ab, als werde damit die Christologie an den Rand gedrängt (51). Schließlich hebt M. hervor, daß man diese Ekklesiologie als dem Paulus verpflichtete und doch über ihn hinausführende Interpretation kosmischer Christologie verstehen müsse (54–62).

G. Lohfink legt eine in Sprache, Wortstatistik und Semantik sorgfältig begründete Untersuchung zur Rezeption paulinischer Theologie in den Pastoralbriefen mit folgenden Themen vor: der Apostolat des Paulus, der Apostel als Vorbild, die Leiden des Apostels, der Apostel und das Evangelium, das Evangelium als Tradition, der Apostel und seine Weisung, die Parusie des Apostels (das in Aussicht gestellte „apostolische Erscheinen“ des Paulus). Die scharfsinnigen Ausführungen lassen gegenüber Kol und Eph einen noch größeren „Fortschritt“, ein noch schärfer umrissenes Paulusbild („Kerygmatisierung der Paulusgestalt“), eine neue Art der „Nachfolge“ in Lehre und Leiden sowie eine Konsolidierung des Lehrgutes (der apostolischen *παράκλησις*) erkennen. Trotz aller Veränderung und trotz der Aufnahme anderen gemeinchristlichen Glaubensgutes sieht Lohfink, daß sich in den Past „eine äußerst intensive Aufnahme paulinischer Theologie“ vollzieht, die ausnahmslos um ein einziges Grundthema kreist: um den Apostel, seine

Autorität, sein Beispiel, seine Lehre, seine Präsenz (118). Der zeitlich größere Abstand, das ist lehrreich, bedeutet also nicht eine Abschwächung, sondern läßt eine in bestimmter Richtung vorangetragene Verstärkung der von Paulus ausgehenden Wirkung zu.

Peter Trummer, der sich durch seine Arbeit „Die Paulustradition der Pastoralbriefe“ (1978) bereits bestens ausgewiesen hat, vertritt in seinem Beitrag „Corpus Paulinum – Corpus Pastorale“ die interessante These, daß die Past (von ihm als „Tritopaulinen“ bezeichnet, 133), in sich selbst eine neue eigenständige Sammlung darstellen, die ein im Wachsen begriffenes Corpus Paulinum als Bezugsgröße hat (123). Sie seien als Einheit konzipiert, nicht zufällig in der Dreizahl, mit Adresse an Einzelpersonen und mit 2 Tim als „Paulustestament“. Damit werden wir nochmals auf die Kanonfrage verwiesen. Aber dafür, daß die Past als pln Pseudepigrapha nur im Zuge einer Neuedition des bisherigen Corpus geschrieben und verbreitet werden konnten (133), scheinen mir die Gründe noch nicht ausreichend zu sein. Auch über die Past bekommt man ein davor bereits existierendes Corpus Paulinum kaum in festeren Griff.

Wolfgang Trilling setzt seine bisherigen Studien zum 2. Thess (Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief, Leipzig 1972; vgl. seinen Kommentar in der EKK-Reihe 1980) mit einem Beitrag „Literarische Paulusimitation im 2. Thessalonicherbrief“ fort. Das Besondere bei diesem pseudonymen Schreiben ist die weitgehende Imitation des 1. Thess in Aufbau und Sprache. Dadurch treten die „theologischen Verformungen und Weiterbildungen“, besonders die Konzeption der apokalyptischen Vorzeichen in 2,3–10, um so deutlicher hervor. Freilich gibt es nach Tr. auch Ansätze zur Theologie „des Apostolischen“ (154f).

Die letzten beiden Arbeiten beschäftigten sich mit der Apostelgeschichte. Zum „Paulinismus“ in der Apg gibt Paul-Gerhard Müller einen aufschlußreichen forschungsgeschichtlichen Überblick. Vor allem durchleuchtet er (das war schon längst fällig!) den schillernden Terminus „Paulinismus“. Von da kommt auch der Begriff „Frühkatholizismus“ in den Blick, sachlich schon durch den hegelianischen Geschichtsentwurf von F. C. Baur, formell erst in einem Aufsatz von J. v. Walter (1929). Seitdem wuchert der Ausdruck „Frühkatholizismus“ wie ein Virus, von manchen genährt, von anderen gebändigt oder bekämpft. Die durch die begriffliche Unschärfe aufgeworfenen Probleme sucht der Vf., der die einschlägige Literatur überschaut (vgl. die Liste S. 164, A. 11), zu klären und verstärkt dabei die sich durchsetzende Erkenntnis, daß der Acta-Autor mit seinem „Paulinismus“ nicht am „echten“ Paulus gemessen, sondern aus seinen eigenen Voraussetzungen und Zielsetzungen beurteilt werden muß. Auch das lukianische Paulusbild in der Apg ist in den Gesamtrahmen der Wirkungsgeschichte des historischen Paulus in den verschiedenen frühchristlichen Textzeugnissen des NT und der frühen nachtestamentlichen Literatur einzuordnen (199). — Zur Sache selbst steuert schließlich Karl Löning (Paulinismus in der Apg), bekannt durch sein Werk „Die Saulustradition in der Apostelgeschichte“, Münster (Westf.) 1973, noch einen Beitrag bei, aus dem die These von der Heimat des Acta-Autors in Ephesus besondere Beachtung verdient (204–208). Ob sie tragfähig ist, möchte ich nicht entscheiden; aber die Folgerung dürfte auf jeden Fall zutreffend sein, daß Lukas aus der Perspektive eines nachpaulinischen Heidenchristentums auf das Wirken des Paulus zurückblickt (208). Im Weiteren wendet sich L. dem entsprechenden Paulusbild des Lukas und der Rezeption paulinischer Theologie zu. Das Rollenprofil des Paulus müsse aus der Gesamtanlage der Apg abgelesen, die Rezeption paulinischer Theologie nicht nur an einzelnen Formulierungen, sondern an Sachkriterien gemessen werden.

Aufs ganze gesehen, ist dieser Bd ein wirklicher Forschungsbeitrag. In ihm dokumentiert sich auch die Freiheit katholischer Exegeten, ohne frühere Fesseln die ntl. Spätschriften unter der Voraussetzung von Pseudepigraphie zu studieren. Der einst befürchtete Verlust paulinischer (und damit „apostolischer“) Herkunft wird durch einen reichen Gewinn neuer Perspektiven für die beginnende „nachapostolische“ Zeit mehr als aufgewogen. Das Urchristentum stellt sich differenzierter dar und läßt bisher so nicht gesehene Entwicklungslinien erkennen. Festgefahrene Fragestellungen (nach „Paulinismus“ und „Frühkatholizismus“) werden aufgebrochen und neu zur Diskussion gestellt, hoffentlich auch mit Wirkung für das ökumenische Gespräch.

Würzburg

Rudolf Schnackenburg

Puzicha, Michaela: Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche. — Münster: Aschendorff (1980). XII, 200 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 47) kart DM 58.—

Das vorliegende Werk — eine für den Druck gekürzte Diss. des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster — handelt spezifisch über die private Fremdenaufnahme, bzw. Gastfreundschaft als Beispielfall der altkirchlichen Wohltätigkeit. Dabei ist die Perikope Mt 25,31–36 der Schlüssel zu einem repräsentativen Ausschnitt aus der umfangreichen Literatur der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Die Vf.in geht also aus von Erklärungen zu dieser Perikope oder Anspielungen darauf, meistens Listen der Werke der Barmherzigkeit in Anlehnung an Mt 25,31–46.

Der erste Hauptteil behandelt die Paränese der Kirchenväter, der zweite Teil die verschiedenen Motivationen der Werke der Barmherzigkeit.

Das Buch will eine Lücke in der wissenschaftlichen Diskussion auffüllen, die im Gegensatz zur institutionellen Wohltätigkeit die private Barmherzigkeit, auch im Hinblick auf die private Gastfreundschaft, kaum behandelt.

Ausgehend von der grundsätzlichen Bedeutung und Hochschätzung der Fremdenaufnahme in der Alten Kirche werden zunächst die Empfänger dieses guten Handelns beschrieben. Es sind vor allem die „Fremden und Armen“ (als paralleles Begriffspaar), gegenüber denen das Werk der Gastfreundschaft in den vorliegenden Texten der Kirchenväter als Werk christlicher Barmherzigkeit bereitwillig und mit Eifer geübt werden soll.

Bei den Begründungen für solches Handeln überwiegt die christologische Motivation, und dieser wird die größte Beachtung geschenkt. Von daher auch der Haupttitel des Buches „Christus peregrinus“. In diesem Kap. scheint mir der wichtigste Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion zu liegen. Neben der „anthropologischen Begründung“ (sehr weit gefaßt) aus der Vernunft, der Gleichheit der Menschen, der Dankbarkeit gegenüber Gott und der Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit (hier kommt auch die Nachfolge Christi zum Tragen), fällt dann vor allem die eschatologische Motivations ins Gewicht mit dem Lohnprinzip beim Endgericht, — wie es sich von der Matthäus-Perikope her nahe legt.

Es wird wissenschaftlich gründlich und systematisch klar gearbeitet. Die Autorin zeigt, daß sie sich für ihre Thematik auch auf dem Gebiet heutiger systematischer Theologie (Moraltheologie, Dogmatik, besonders Christologie), der Exegese und der biblischen Theologie auskennt und ebenfalls den patristischen Hintergrund und die Themenstellung in der griechisch-lateinischen Philosophie gründlich studiert hat. Während das Buch in systematischer Weise einen Ausschnitt aus der Väterparänese und Schrifterklärung erarbeitet, kommen wichtige Fragen zur Christologie — auch für heute —, zur altkirchlichen Moral, grundsätzliche Fragen zum Spezifikum christlicher Ethik, zur Relation von Ethik und Eschatologie, zur Orthodoxie und Orthopraxis zur Sprache. So läßt P. den Leser erkennen, wie groß die Aktualität der Väter, auch heute, ist.

Ein Stellenregister der Hl. Schrift, der frühchristlichen Literatur und der Fachtermini erleichtert das Arbeiten mit diesem Buch, bzw. das Auffinden der Texte. Wegen der gründlichen und übersichtlichen Inhaltsangabe konnte auf ein Stichwortregister verzichtet werden.

Das Buch ist jedoch nicht nur für die Wissenschaft eine Bereicherung, sondern es wird einem jeden zugänglich sein, der sich für die Theologie der Väter oder für den Bereich der Gastfreundschaft, bzw. Wohltätigkeit interessiert. Es gibt einen Einstieg in den weiteren Bereich der altkirchlichen Ethik, in die Problematik des Wohltuns, der Gastfreundschaft allgemein, der Motivationen moralischen Handelns und der Christologie.

Vorbedingung für eine gute Ausnützung dieses Buches ist es, sich das Formalobjekt jeweils vor Augen zu halten. So wird man sich beim Lesen hüten, die Aussagen des Buches verallgemeinernd anzuwenden und Sätze aus dem hier gemeinten Zusammenhang herauszunehmen. Es geht um ein Beispiel der Wohltätigkeit: die Fremdenaufnahme im Zusammenhang mit der Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit oder der Erklärung von Mt 25,31–46. Das sind die wohlbegründeten Grenzen der Arbeit.

Wenn die Autorin z. B. von „vorliegenden Texten“ spricht, so sind es Texte im Zusammenhang mit dieser Perikope. Es heißt z. B. S. 97: „Keiner der uns vorliegenden Texte verzichtet auf diese Motivation der Barmherzigkeit, durch die Christus selbst als derjenige gesehen wird, der Not und Mangel leidet und die Gaben der Wohltätigkeit selber annimmt.“ Das erstaunt nicht, denn eben dies ist ja der Ausgangspunkt zu den vorliegenden Texten. Es legt sich ebenfalls von Mt 25 her nahe, daß sich die Fremdenaufnahme auf Arme und Notleidende konzentriert, daß sie vor allem ein Werk der Barmherzigkeit wird (36), daß sie vor allem den Fremden und Armen gilt (30–33), daß Nachfolge Christi in diesen Texten als Werk der Barmherzigkeit verstanden wird (95), daß die guten Werke gegenüber dem Glauben mehr betont werden (144–149), daß die anderen Tugenden gegenüber der Barmherzigkeit zurücktreten (149–155). Das liegt natürlich auch am Blickwinkel der Arbeit, die eben von diesen guten Werken ausgeht und innerhalb dieses Kreises andere Themen antrifft.

Auf hermeneutische Fragen kann das Buch nicht eingehen; in dieser Richtung könnte man weiterarbeiten. Es reizt da z.B. folgender Satz (39): „Es geht weniger um soziale Hilfeleistung als um individuelle Vervollkommnung, damit die Christen im Gericht bestehen können.“

Ebenso interessant und lohnend wäre es, in Anlehnung an diese Methode mit einem anderen Schlüssel von Schrifttexten zu arbeiten, z. B. für das Gebiet der Fremdenaufnahme die Verwendung der Abrahamsperikope zu untersuchen (Gen 18,1–14) oder der Emmausjünger (Lk 24,13–35) oder die Mahnungen Jesu zum Almo-

sengeben. Interessant wären weiter Untersuchungen über die Verwendung der Worte „Barmherzigkeit“, „Almosen“, „Arme“ und „Fremde“. Doch solange wir keine Konkordanzen und gute Stichwortverzeichnisse zu den einzelnen Vätern haben, wird jedes Arbeiten solcher Art schwierig sein.

Ebenso wird die Gastfreundschaft der Mönche ausgeklammert, manchmal mit etwas Gewalt. In den benützten Quellen kann man nicht immer säuberlich abtrennen, ob es sich wirklich um private Aufnahme der Fremden im Privathaus oder in einer Gemeinschaft handelt. Manchmal werden trotzdem Texte aus der monastischen Praxis benützt, so S. 61: Hieronymus, S. 95: Basilius. Oft würde sich ein Ausblick auf die Regel Benedikts nahelegen, in zentraleren Themen als S. 62 (z. B. Verwendung von Mt 25; Christologie, Empfänger der Gastfreundschaft etc). Ich selbst konnte die Arbeit von P. vor einigen Jahren als Manuskript der Doktorarbeit einsehen; sie bildete für mich eine gute Grundlage und einen Einstieg zum wissenschaftlichen Arbeiten über monastische Gastfreundschaft.

Die systematische Methode bringt es mit sich, daß Themenbereiche unter verschiedenen Kap. zweimal erscheinen, z. B. die Thematik S. 40, 44, 51, 78 erscheint gleichfalls im zweiten Teil. Jedoch lassen sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden.

Persönlich hätte ich gewünscht, daß z. B. theologisch erhellt würde, was Chrysostomus in AAH 45,3 sagt: „Quanto minor es frater, tanto magis Christus per ipsum advenit.“ (S. 53, jedoch nicht bei der christologischen Motivierung).

Die Aktualität einer solchen Arbeit in der heutigen Zeit dürfte aufleuchten, wenn man bedenkt, daß zwei Drittel der Menschheit zu den „Fremden und Armen“ gezählt werden.

Rom

Sr. Aquinata Böckmann OSB

Fink, Josef: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom. — Köln, Wien: Böhlau 1978. VIII, 115 S., 23 Bildt. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 12) Ln DM 64.—

Die Entdeckung der kleinen Katakomben an der Via Latina/Ecke Via Dino Compagni anläßlich von Ausschachtungsarbeiten im Anfang des Jahres 1955 war ein Glückfall für die christliche Archäologie und deren Erforschung in der Gegenwart. Nicht nur wegen ihres Reichtums an malerischen Monumenten auf relativ kleinem Raum und ihres sonst kaum anzutreffenden systematischen Grundrisses, sondern besonders wegen der Hinweise, die sie auf die Entstehung der christlichen Kunst im allgemeinen gewährt. Vermutlich war die Katakomben eine private Anlage einiger Familien, da sie offenbar nicht unter kirchlicher Verwaltung gestanden hat und auch kein Martyrer dort verehrt worden ist; auch ist sie weder in einem Martyrerverzeichnis noch einem Itinerar von Rompilgern genannt. Auch epigraphisch ist sie nicht näher bestimmbar. Ihre Entstehung fällt wohl in die Spanne zwischen der konstantinischen und theodosianischen Ära, vielleicht vorwiegend in die Zeit nach der Jahrhundertmitte.

Grundlegend für die Erforschung dieser Katakomben ist die Monographie ihres Entdeckers A. F e r r u a, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina (Monumenti di antichità cristiana 2,8)* C. d. Vaticano 1960. Sein Plan mit der Bezeichnung der einzelnen Kammern, Gänge und Vorräume ist unterdessen offiziell, weshalb man das Hypogäum auch oft als „Ferrua-Katakomben“ bezeichnet. Seitdem hat eine breite und lebhaft diskussion eingesetzt, besonders auch wegen der unerwartet großen Anzahl an Motiven, die in der antiken Sepulchralkunst bis dahin noch ungeläufig gewesen waren. Die Darstellungen sind teilweise durch eine narrative Breite charakterisiert, die sogleich an die Abhängigkeit von illustrativen jüdischen Buchmalereien denken läßt, die, leicht transportabel, schon vorher sich beispielsweise in der Synagoge von Dura-Europos am mittleren Euphrat haben niederschlagen können, aber auch weiterhin in jüngeren Bibelcodices ihren Einfluß behielten.

F. spielt in der Diskussion um Herkunft und Charakter dieser Malereien eine bedeutende Rolle. Er hat sich schon wiederholt zu Wort gemeldet, legt nun im vorliegenden Bd eine bedeutsame Monographie vor, die immer die Anlage selbst im Blick behält, sich aber auch mit umfangreicheren Problemkomplexen kenntnisreich auseinandersetzt. Leider hat er die — mir besonders auch wegen der hervorragenden und sehr heilfrohen schematischen Darstellungen für die Lokalisation der Malereien höchst verdienstlich erscheinende — Arbeit von Lieselotte Kötzsche-Breiten-

bruch, Die neue Katakomben an der Via Latina in Rom (= JbAC ErgBd 4, Münster 1976) nicht mehr benutzen können: Der Bd wurde erheblich später als im Impressum angegeben herausgebracht, so daß das genannte Buch mit dem von F. in großer zeitlicher Nähe erschien. Beide hätten aus der Kenntnis ihrer Parallelforschungen sicher größeren Vorteil gezogen. Kötzsche-Breitenbruch beschäftigt sich übrigens nur mit der Ikonographie der atl Szenen, während F. seinen Rahmen weiter und umfassender spannt. Es wird aber sicher nützlich sein, beide Bücher neben- oder miteinander zu studieren.

Das 1. Kap. von F. ist der deskriptive Teil, es werden die Bilder an der Via Latina von der Kammer A bis O nacheinander gesichtet und erklärt. Deren Thematik ist unterdessen — seit Ferrua und über ihn hinaus — hinlänglich gesichert und im großen und ganzen auch rezipiert. Bemerkenswert ist der Vorschlag F.s, die von Ferrua als „Medizin-Vorlesung“, von anderen später als Lehrgespräch des Hippokrates mit seinen Schülern oder auf Sokrates im Hinblick auf Platons Dialog „Timaios“ mit der Plazierung der Seelenteile im Körper, dann biblisch als Auferstehung der Toten nach Ezechiel, Erweckung der Tabitha durch Petrus, das Ende des Verräters Judas u. a. m. gedeutete Szene im Saal I nunmehr als Tod des Königs von Juda, Asa (1 Kön 15,23f; 2 Chron 16,7–10) zu interpretieren. Der Vorschlag verdient bei dem Übergewicht atl Themen Beachtung. Auch die Szene mit dem Losgerät in Kammer M deutet F. nicht ntl auf das Verloren des Leibrockes Jesu (Joh 19,23f; Mt 27,35), sondern rein atl nach Ps 22,19; in dem Ungedeuteten im Zusammenhang der Herakles-Taten in Kammer N sieht er eher den Alkyoneus als den Antaios dargestellt. Seine Vorschläge sind gut begründet.

Das 2. Kap. beschäftigt sich umfänglich mit dem Problem der Entstehung der spezifischen christlichen Kunst, besonders des 4. Jhs: die atl Bilderwelt ist im christlichen Lebensraum unter dem Licht der ntl Heilsoffenbarung zur christlichen Kunst geworden. Das Judentum als monotheistische Religion schien nämlich dem Christen wie vorausbestimmt zur messianischen Erfüllung in Christus. Immer unabweislicher ist in der neueren Forschung auch die Annahme geworden, daß jüdische Bibellustrationen Einfluß auf die frühchristliche Kunst gehabt haben. Die Tatsache, daß die ntl Bibeldarstellungen nur zögernd sich einstellen und deutlich Zeichen eines Neubeginns tragen, während die atl sogleich zahlreich und gekonnt da sind, macht deutlich, daß hier ein vorgegebenes Anwendung und Fortsetzung fand. F. macht das vor allem anschaulich im Bilderkreis um Jonas, Moses und den Jakobs-Traum.

Das 3. Kap. (Bußgesinnung und Glaubensbekenntnis) handelt von der Grundtendenz und -gesinnung der Katakombenmalerei. F. beharrt — schon seit seinem „Noe der Gerechte“ 1955 — bei der fundamentalen Bedeutung der Buße und setzt sich mit Ernst Dassmann auseinander, der stärker das frühchristliche Credo in den Vordergrund stellt. Zustimmung möchte ich unbedingt der Fragwürdigkeit der Kongruenz ikonographischer Interpretation und patristischer Textkenntnis, worauf Theodor Klauser schon wiederholt hingewiesen hat. F. verweist besonders auf „die Umbesinnungspredigt im Anblick des Todes“ in der Sepulkralkunst (77); „der Bußgedanke ist mit der christlichen Kunst von ihrer Herkunft her verbunden, er ist für sie wesentlicher Teil“ (ebd). „Deutlich wird an der Via Latina ein Bilderstrom lebendiger Frömmigkeit, reich an Intentionen. Es wird sichtbar die Schwachheit des Menschen, die Strafgewalt Gottes, die Errettung, das Erbarmen, die Hoffnung auf Heil, die Überwindung des Bösen, paradiesischer Ausblick und Aufblick zu Verheißung und Stern. Unüberhörbar in allem ist der Auftrag zur Buße, zum Umdenken“ (81f). Ich möchte dabei vermittelnd darauf hinweisen, daß im NT Glaube (πίστις) und Buße — Umkehr (μετάνοια) — etwa zur Voraussetzung der Taufe — geradezu auswechselbar sind (etwa Mk 16,16 und Apg 2,38).

Das 4. Kap. („Anhänge“) bringt zunächst noch einige ikonographische Durchblicke und Anregungen: Moses, Isaak und Esau, Alkestis (im Zusammenhang des Herakles-Mythos), Pfauen. Im letzten Unterkapitel („Neue Suche“) trägt er noch jüngere Arbeiten nach, so zwei von W. N. Schumacher und einen Aufsatz von Rainer Stichel, ferner auch den Beitrag von H. Brandenburg auf dem IX. Internationalen Kongreß für christliche Archäologie (Rom 1975), mit denen er sich kritisch auseinandersetzt.

Das Buch bedeutet einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der kleinen Katakomben an der Via Latina und bringt eine Unmenge an wichtigen Einsichten zur Entstehung der christlichen Kunst der Frühzeit.

Wien

Johannes H. Emminghaus

Hedwig, Klaus: Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation. — Münster: Aschendorff (1980). VIII, 299 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, N. F. Bd 18) kart DM 82.—

Der Sinn dieser Arbeit wird im Vorwort folgendermaßen wiedergegeben: „In der verschiedenen Verwendung der Lichtthematik im Rahmen der Allegorese, der Symbolik, der Analogie, der Metaphorik, der Einheitsspekulation, der metaphysischen Exegese bis hin zu den ersten experimentellen Untersuchungen der geometrischen und physiologischen Optik wird eine Fülle von methodi-

schen Verfahrensweisen thematisch, die um die Interpretation eines einzigen Sachverhaltes kreisen. Im Versuch, diesen methodischen Implikationen nachzugehen, ist die Arbeit eine Ergänzung der Untersuchungen, die vor vielen Jahren von Clemens Baeumker mit einer meisterlichen Darstellung begonnen wurde.“ (III). Dieses Werk übersteigt also den im Untertitel gegebenen Rahmen der Intelligibilität des Seienden.

Zuerst (1. Kap.) wird aufgezeigt, wie die neuplatonische Lichtspekulation über die Brechung durch Augustinus und Dionysius auf das Mittelalter kommt. Scottus Eriugena greift zum erstenmal in der Frühscholastik die Gedanken des Dionysius über das Licht auf (2. Kap.). Dann (3. Kap.) wird gezeigt, wie in der sogenannten scolastique monastique die gesamte Kosmologie vom Licht her entworfen wird. Im arabisch-jüdischen Raum werden Lichtvorstellungen des Aristoteles rezipiert. Erste Ansätze zur experimentellen Untersuchung des Lichtes sind dort zu finden (4. Kap.). Mit Robert Grosseteste und der Oxford Schule wird auch auf christlicher Seite der induktiven Erfassung des Lichtes Möglichkeiten eröffnet (5. Kap.). Die Lichtspekulationen der Hochscholastik bauen demgegenüber wieder stärker auf die Vorstellungen des Neuplatonismus auf (6. Kap.). Erst mit Thomas von Aquin wird eine stärker induktive Betrachtung des Lichtes im breiteren Maß möglich (7. Kap.). Abschließend wird gezeigt, wie die scholastische Vorstellung des Lichtes in der deutschen Mystik (8. Kap.) und bei Nikolaus von Kues (9. Kap.) nachwirken. Dieser Aufweis ist notgedrungen wenig differenziert.

H., der über die Lichtspekulationen schon Forschungsberichte geschrieben hat, [Forschungsbericht: Arbeiten zur scholastischen Lichtspekulation. Allegorie-Metaphysik-Optik, Ph] 84 (1977) 102–126; Literaturbericht: Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Lichttheorie, ZPhF 33 (1979), 602–614] bietet ein in der Fülle kaum zu übersehendes Material der verschiedensten Gedanken des Mittelalters zum Licht. An dieser Materialsammlung können die nicht vorbeigehen, die in Zukunft über die Geschichte der Metaphysik, Erkenntnistheorie, Kosmologie, Mystik, allegoretischen Exegese und Optik arbeiten. Zum mittelalterlichen Verständnis von Philosophie und Theologie auf der einen Seite und experimenteller Naturwissenschaft auf der anderen Seite enthält das Buch wichtige Hinweise.

Leider entspricht die Form dieses Buches nicht seiner Materialfülle.

Angefangen sei mit einer scheinbaren Äußerlichkeit: Im 3. Kap. gibt es zweimal den § 9, S. 84 und S. 85. (Da auch im Inhaltsverzeichnis zweimal die gleiche Zahl auftaucht, scheint kein Druckfehler vorzuliegen.) Das Auffinden des Materials wird durch die Tatsache erschwert, daß in den Überschriften kein System herrscht. Einmal werden Verfasseramen, dann Inhaltliche Stichworte genannt. Für die Verbreitung über den kleinen Kreis der Fachspezialisten hinaus wirkt es sich hinderlich aus, daß viele sehr spezielle Fachtermini gebraucht werden, die nicht erläutert werden. Auch für jemanden, der sich in der mittelalterlichen Geistesgeschichte auskennt, dürfte es keine Schande sein, wenn er die Lebensdaten des Hunai ibn Ishaq (er fand keine Aufnahme in LThK) nicht sofort bereit hat. Das sehr kurze Vorwort gibt weder Auskunft über die hermeneutischen Voraussetzungen, noch begründet es die Auswahl der Autoren. Auf S. 84, Anm. 185 erfährt man dann eine Reihe Autoren, die nicht behandelt werden, ohne daß auch da eine Begründung gegeben wird. Das Quellenverzeichnis ist nicht vollständig. Es fehlt z. B. Scottus Eriugena. Ganz selten gibt es zusammenfassende Urteile.

Trotz der genannten Desiderate bleibt dieses Werk, das auch eine Fülle von Sekundärliteratur verarbeitet, ein wichtiges Nachschlagewerk über das einschlägige Thema.

Mainz

Bardo Weiß

Kahsnitz, Rainer: Der Werdener Psalter in Berlin Ms. theol. lat. fol. 358. Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustrationen. — Düsseldorf: Schwann (1979) 287 S., 1 Farbtafel, 411 Abb. (Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland, Bd 24), Lw DM 72.—

Die hier besprochene Monographie ist einer der schönsten Handschriften aus der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin gewidmet. Die Arbeit war schon im Jahre 1971 der Phil. Fak. der Univ. Bonn als Diss. vorgelegt worden, betreut von Herbert von Einem und dem verstorbenen Hermann Schnitzler. Wie aus dem Nachwort hervorgeht, ist der Text seither unverändert geblieben, mit Ausnahme des einleitend wiedergegebenen Standes der Forschung und der Literatur, wo nachgetragen worden ist. So kommt es, daß selbst die 1978 herausgebrachte vollständige Faksimile-Ausgabe der Handschrift eher beiläufig in einer Anmerkung erwähnt ist. Der zugehörige Kommentarband, als geplant und bisher nicht zustande gekommen vermerkt, ist interessanterweise im selben Jahre erschienen wie das hier angezeigte Werk.

Die Arbeit von K. läßt weitgespannte Absichten erkennen, wie schon aus dem Untertitel hervorgeht. In einer längeren Einleitung skizziert der Vf.

zunächst die Forschungsgeschichte der Hs., beginnend mit ihrer ersten Erwähnung durch die gelehrten Mauriner Martène und Durand, bis zu A. Boeckler und H. Schnitzler, sowie Würdigungen in Ausstellungskatalogen und Veröffentlichungen der letzten Jahre. Mit dieser Übersicht verbindet der Vf. die Darstellung der Ziele, die er in nachträglicher Zusammenfassung sich selber vorstellt und die sich in den Kapitelüberschriften spiegeln.

Es ist verdienstvoll, daß dem Buch eine Darstellung über die Geschichte und die inneren und äußeren Verhältnisse der Reichsabtei Werden im 11. Jh. vorangeschickt wird. Die Frühentwicklung der Gründung St. Ludgers — der zu Unrecht neben Willibrord und Bonifatius weniger beachtet worden ist — wird vor allem in ihrer kulturellen Funktion geschildert. Bibliothek und Skriptorium von Werden werden dabei besonders hervorgehoben, aber auch Schatzkammerobjekte und andere zeitsprechende Werke sind gebührend berücksichtigt. Als eine wesentliche Feststellung sei zitiert, daß Buchmalerei in Werden „offenbar vor dem Psalter nicht gepflegt“ wurde. Der hier gegebene kurze Abriss der frühmittelalterlichen Geschichte Werdens bietet manche dankenswerten Korrekturen zu früheren Darstellungen. Man wird bedauern dürfen, daß das 1980 erschienene, für die Geschichte Werdens neuerdings grundlegende Werk von Wilhelm Stüwer (Die Reichsabtei Werden. Germania Sacra 12. Berlin 1980) nicht benutzt worden ist. Daß dies nicht notwendig so sein mußte, erhellt daraus, daß im erwähnten Kommentar der Faksimile-Ausgabe von diesem Werk Gebrauch gemacht worden ist.

Das zweite Kap. des Buches von K. unternimmt die detaillierte Beschreibung des Werdener Psalters (W.Ps.), nach Inhalt, Aufbau, Bild-Zierseiten und Initialen. Ausschließlich an dieser Stelle ist auch die farbige Gestaltung der schmückenden Teile der Hs. besprochen, die in den späteren Ausführungen kaum mehr berücksichtigt wird. Gerade in diesem Kap. erscheint die Formulierung allzu detailliert und fast ein wenig mühsam, recht charakteristisch für eine Diss.

Der folgende Abschnitt über die Geschichte des W.Ps. geht sinnvollerweise zusammen mit einer Diskussion des (leider nicht vollständig erhaltenen) Kalenders. Daraus ergeben sich — über einen späteren Werdener Besitzeintrag hinaus — manche Hinweise auf die Ludgersabtei. Vor allem Werdener und Essener Heilige sind mit (farbiger) Auszeichnung aufgeführt, ferner lassen sich fränkisch-gallische und manche Kölner Heilige als bevorzugt erkennen. Der Vf. gelangt zum Schluß, daß der Kalender eine individuelle Zusammenstellung wiedergibt, v. a. in Übereinstimmung mit maasländischen und Essener Kalendern des 10. Jhs. Unter den im Kalender des W.Ps. enthaltenen historischen Hinweisen sind hervorzuheben die Nennung von Abt Heithanrich († 1029) und nachträgliche Einträge der Ludgeriden, deren Verehrung durch den Neubau der Werdener Außenkrypta unter Abt Gero (1050–63) neue Impulse erhalten hatte. So läßt sich aus historischen Erwägungen als Spanne für die mögliche Entstehung des W.Ps. die Regierungszeit von Abt Gerold (1031–50) angeben, zumal auch Abt Adalwig (1066–80) erst mit einem Nachtrag im Kalender vermerkt ist. Die spätere Geschichte der Hs. ist doppelt interessant, weil sie im 16. Jh. weggeschenkt, aber von Gregor Overham († 1686) für Werden wiedergewonnen werden konnte. Nach der Aufhebung des Klosters gelangte der Psalter auf dem Umwege über Münster 1823 in die Kgl. Bibliothek nach Berlin.

In zwei Kap. beschäftigt sich der Vf. einläßlich mit dem Text der Hs., dem Psaltertyp und dem Schema der Illumination. Die Textgestalt des „Psalterium Romanum“, auf fol. 1 eigens vermerkt, ist hier erstmals in ihren Besonderheiten untersucht worden. Der Vf. verbindet dies mit einem ausgedehnten Überblick über die unterschiedlichen Textgestalten des mittelalterlichen Psalters und ihre Verbreitung. Er führt ihn, in minutiöser Vergleichsarbeit, in „erstaunliche Nähe“ zu englischen Psaltertexten, obwohl dies den erwähnten Quellen des Kalenders zu widersprechen scheint. Eine englische Vorlage des 10.–11. Jhs. wird auch aus der Gliederung (Viertelung) des W.Ps. erschlossen. Aus dem liturgischen Teilungsprinzip wird sodann auch die Ordnung des Buchschmucks abgeleitet. Diese ziemlich ausführlichen Darlegungen wären des näheren weniger vom Kunsthistoriker, als vom Liturgiehistoriker zu prüfen. Erwähnt sei jedoch insbesondere, daß die Textgestalt des W.Ps. eine Verwendung in Liturgie oder Chorgebet nicht finden konnte, vielmehr für privaten Gebrauch — als „Gebetbuch“ — bestimmt sein mußte.

Jedem der hier eingebundenen Probleme, ebenso wie der Ordnung der Illustrationen, wendet sich der Vf. mit hohem Aufwand eigener wie fremder Gelehrsamkeit, und insgesamt mit viel Akribie zu. Seine Darlegungen sind besonders für die Geschichte der frühmittelalterlichen Psalterillustration im allgemeinen sehr nützlich und oft erhellend, in der Fülle des bemühten Materials bisweilen allerdings belastend. Wenn auch in diesem Bereich die Verpflichtung der Hs. an englische Psalter herausgearbeitet wird, dann werden zusammen damit die historischen Voraussetzungen dazu aufgezeigt: — aus dem bezeugten Vorhandensein solcher Hss. im Rhein-Maas-Gebiet, aber auch aus den z. B. für die Äbtissin Mathilde von Essen († 1011) nachgewiesenen persönlichen Beziehungen mit England. Es bleiben freilich nicht wenige Fragen offen, etwa wie die praktische Verwendung des Psaltertextes zu denken ist und vor allem, für wen er angesichts seiner kostbaren Ausstattung wohl bestimmt sein sollte.

Die nächstfolgenden, besonders ausführlichen Kap. sind den künstlerisch wesentlichen Aspekten des W.Ps. gewidmet, den Bildseiten und Initialen. Jede einzelne Miniatur ist beinahe monographisch behandelt, nach einheitlichem Arbeitsschema: Die kunsthistorischen Materialien werden ausgebreitet, nach Typen geordnet und schließlich vergleichend

zusammengefaßt mit dem Ziel, für das jeweilige Bild Beziehungen bzw. Vorbilder klarzulegen. Es dürfte sehr charakteristisch sein, daß die Ergebnisse für die einzelnen Miniaturen beträchtlich variieren. Das Doppelbild Davids als Autor (fol. 1v) wird — aufgrund eines besonders breiten Vergleichsmaterials in Ost und West, Elfenbeine und Siegelbilder eingeschlossen — erneut mit dem englischen Vorbildbereich in Verbindung gebracht, und Entsprechendes sollte für zwei Davidszenen (fol. 74) gelten. Christus „super aspidem et basiliscum ambulans“ (fol. 64) hingegen ist aus dem Fuldaer Umkreis abgeleitet, und der zwischen Seraphim thronende Herr wird (fol. 74) mit der Kölner „Reichen Gruppe“ in Beziehung gesetzt. Für die letzte Bildminiatur (fol. 74v) bietet der Vf. eine neue ikonographische Interpretation der beiden Figuren auf den Stufen des Thrones Christi, als David bzw. Prophet Daniel mit Schriftröle. Hier steht offensichtlich eine Ableitung aus Byzanz am nächsten (eben diese Gestalten sind kürzlich als Kaiser Karl und St. Ludger zu Füßen Christi angesprochen worden). Die Problematik im Aufweis der künstlerischen Quellen des Bilderschmucks im W.Ps. wird vom Vf. selber recht kraß verdeutlicht mit der Feststellung, daß der „englische Gesamtzyklus, ... von dem er ausgegangen sein muß, bis zur Unkenntlichkeit von ottonischen Elementen ... verwischt worden sei“ (215). Eine gewisse Ratlosigkeit, die der Vf. an anderer Stelle der bisherigen Forschung zum W.Ps. zum Vorwurf macht, schlägt hier wohl in der eigenen Darstellung durch.

Der den Initialen gewidmete Abschnitt beschränkt sich nicht auf die Charakterisierung und Ordnung nach Typen. Bereits die Zwischentitel lassen erkennen, daß ein Versuch der ikonographischen Deutung unternommen werden soll. Auf einen kurzen Nenner gebracht, wird in der vorliegenden Folge der historisierten Initialen eine „Form der laufenden Illustration des Psalters“ gesehen. Dem unbefangenen Betrachter mag dieses Verständnis öfters übertrieben vorkommen, so wenn ein bestimmtes architekturbildliches Initial als Abbild der Werdener Abteikirche, ein kniender Mönch als „Werdener Persönlichkeit“ angesprochen wird. Andererseits lassen die vom Vf. aufgezeigten Beziehungen zu älterer Psalterillustration für nicht wenige figürliche Initialen des W.Ps. Reste bestimmbarer Bildtraditionen erkennen. Ihre Lesbarkeit jedoch wird zu Recht relativiert mit der Bemerkung, daß mit ihnen „bereits die Ebene eines dekorativen Schmuckes erreicht ist“ (230). Da es nur in England um das Jahr 1000 eine Tradition figurierter Initialen gab, wird die auch durch vielerlei andere Argumente nahegelegte Beziehung des W.Ps. dorthin nochmals entscheidend bekräftigt. Daneben ist wiederum nicht zu übersehen, daß die Übernahme von goldenem Blattrankenwerk bei zahlreichen Initialen der ottonischen, maasländischen Buchmalerei entlehnt sein muß. Immer stärker also drängt sich eigentlich ein eklektischer Charakter des Psalters auf.

Gegenüber den ausgedehnten Untersuchungen über textlich-liturgische und ikonographische Fragen nimmt sich das Kap. über Formprobleme recht knapp aus. Im wesentlichen beschäftigt sich der Vf. darin mit drei Fragen: Zur Bildkomposition verweist er auf das Beispiel des in Werden liegenden spätantiken Probianus-Diptychons und — andererseits — auf künstlerische Prinzipien der Fuldaer Buchmalerei. Zwingende Schlußfolgerungen sind dazu freilich von vornherein kaum zu erwarten. Zum Figurenstil sucht er Verwandtes im Werdener Skriptorium selber auf, z. B. im charakteristischen Stil der Zeichnungen, den er zu Recht mit der frühen Kunst des Maaslandes zusammengehen sieht. Daneben wirkt offensichtlich wieder die ottonische Fuldaer Kunst ein, ein Faktor, der durch mehrere aus Fulda nach Werden gekommene Äbte in der 1. Hälfte des 11. Jhs. einen überzeugenden historischen Hintergrund hat. Merkwürdigerweise scheint das Werdener Skriptorium der Kölner Buchkunst fern zu stehen. Noch seltsamer freilich mag erscheinen, daß ein nachdrücklich geltend gemachtes englisches Vorbild keinerlei Stileinfluß ausgeübt haben sollte. Zum dritten Problem, der Datierung, werden an dieser Stelle v. a. die bekannten Steinreliefs von der Werdener Prunktumba am Grabe Ludgers vergleichend einbezogen, deren angenommene Entstehung zwischen 1050–59 als Terminus ante diem dienen soll.

Die „Zusammenfassung“ gibt noch einmal das eigentliche Ziel der Arbeit zu erkennen: einen Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Psalterillustration zu erbringen. Dies wird in eingehender Diskussion aller wichtigen Einzelprobleme des W.Ps. unternommen. Das im Kontext damit vielschichtig ausgebreitete Material bietet zweifellos schon für sich allein eine dankenswerte wissenschaftliche Leistung. Nun war freilich der W.Ps. trotz seiner reichen Ausstattung nicht eigentlich eine repräsentative Psalterhandschrift, sondern ein zu privatem Gebrauch bestimmtes Gebetbuch mit sehr individuellen Kennzeichen. Deshalb dürfte das abschließende Urteil des Vf., die Hs. stelle „keine Großtat“, aber doch eine solide, qualitätvolle Arbeit von innerer und äußerer Geschlossenheit dar, zugleich auch ihren Wert als charakteristisches Werk in seiner Zeit relativieren. So erscheinen die Ergebnisse des hier angezeigten Buches beachtenswert in der präzisen, teilweise paradigmatischen Vertiefung vieler Einzelprobleme. Andererseits sollte nicht verhehlt werden, daß die vom Vf. aufgewandte, manchmal repetitive Akribie seiner Darstellung der Zusammenhänge nicht immer gut bekommen ist. Sie trägt eben an vielen Stellen noch allzusehr den Charakter einer Diss., mit ihren Vorzügen und Nachteilen.

Der Zufall hat bewirkt, wie erwähnt, daß im Erscheinungsjahr des hiermit angezeigten Buches auch der Kommentarband der Faksimile-Ausgabe herausgebracht wurde (verfaßt von H. Knaus, Graz 1979). Es möchte reizvoll scheinen, beide Arbeiten detailliert zu vergleichen, sowohl in der Anlage wie in den Ergebnissen. Letztere stimmen – soviel mag gesagt werden – weitgehend überein in der Beurteilung der Generalia, in der Feststellung historischer und künstlerischer Beziehungen, schließlich auch in der Datierung. In dem relativ knappen Kommentar ist das meiste freilich eher thesenhaft dargestellt. Knaus hat übrigens den zusätzlichen Versuch unternommen, eine historische, in Personen konkretisierte Antwort zu geben auf die bei K. offen gebliebene Frage nach den individuellen Eigenheiten des Psalters: Er sieht in ihm ein Geschenk an Sophia, Schwester Kaiser Ottos III. und Äbtissin in Essen, wo „man den Psalter nach römischer (nicht-benediktinischer) Aufteilung“ rezitierte. Ihr vorzeitiger Tod (1039) veranlaßte, Knaus zufolge, die „Umwidmung“ der Handschrift, die bis in den Kalender spürbar wird, wie auch K. feststellte. Es mag den Leser ein wenig irritieren, daß die Texte der beiden Autoren keinerlei Bezug aufeinander nehmen. Vielleicht sollte dazu wenigstens erwähnt werden, daß der Vf. selber als erster mit der Abfassung des Kommentars der Faksimile-Ausgabe betraut worden war. Wie Tilo Brandis in seinem Vorwort dazu mitteilt, konnte der Plan „aus vielerlei Gründen“ nicht verwirklicht werden.

Abschließend ist zu loben, daß das Buch von K. in der qualitätvollen Weise herausgebracht worden ist, wie sie für die Reihe des Landschaftsverbandes Rheinland bekannt ist, dem es zugehört. Buchdruck, überreicher und präziser Abbildungsapparat, Register und Literaturverzeichnis sind so gut wie untadelig.

Es begegnen nur wenige Druckfehler, einige davon sinnstörend (S. 94, Z. 14: Übertragung statt Überzeugung; S. 103, Z. 25: einer Klärung statt keiner; S. 213, Z. 1: Abb. 306 statt 360).

Berlin

Victor H. Elbern

Krämer, Werner: Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus. Mit Edition ausgewählter Texte. – Münster: Aschendorff (1980). VIII, 477 S. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Neue Folge Bd 19, kart. DM 120.–

Die Arbeit von K., die die „Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus“ darlegt, ist rechtzeitig zum Konzilsjubiläum von Basel erschienen. Mit Recht weist der Vf. einleitend darauf hin, daß es für die Begriffe Konziliarismus und Papalismus bisher keine anerkannten Definitionen gibt. Für den Papalismus als Kirchentheorie des 15. Jh.s spricht K. von ersten Systematisierungsversuchen. Die einheitliche Beurteilung des Konziliarismus scheiterte vor allem an der bis heute umstrittenen Interpretation und Bewertung der Konstanzer Dekrete. Die konziliare Theorie sei jahrhundertlang kein Forschungsgegenstand gewesen (aber gilt das nicht ebenso für den Papalismus?), der Begriff Konziliarismus seit 1870 mit den unterschiedlichsten Deutungen und Wertungen in eine Vielzahl von Untersuchungen eingegangen – stellt K. mit Hinweis auf meinen Beitrag „Die Entwicklung des Konziliarismus“ (Darmstadt 1976) fest.

K. erinnert an die Position von A. Franzen, der das Vorgehen in Pisa und Konstanz als konziliar und nur Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham und die Baseler als Konziliaristen bezeichnet habe. Die enge Begriffsfassung vom Konziliarismus schien überhaupt in Frage gestellt, seit u. a. Iserloh dargelegt habe, daß Ockham selbst nicht den Weg des Konzils gegangen und bei Marsilius von Padua das Konzil keine eigene Größe sei.

Um einer Engführung zu entgehen, habe R. Bäumer bei der Darstellung und Interpretation des Konziliarismus stets auch die Aussagen von zeitgenössischen papalistischen Theologen herangezogen und durch diese Gegenüberstellung die Beobachtung machen können, daß Anschauungen, die wir heute vielfach als konziliaristisch bezeichneten, damals auch von papalistischen Theologen vertreten wurden, also beiden Richtungen gemeinsam waren.

K. zeigt anschließend den Konziliarismus als die Leitidee einer Gruppe von Theologen des Baseler Konzils auf. Sein Forschungsinteresse galt besonders der Erschließung neuer Quellen für die Jahre 1431–1449, die er anschließend in ihrem historischen Kontext beschreibt und analysiert.

Nach K. wurden auf dem Baseler Konzil Beschlüsse gefaßt, die umstritten waren, die aber das Ziel hatten, endlich eine durchgreifende Reform der

Kirche zu erzwingen. Er meint, ein allgemeiner Konsens habe darüber bestanden, daß man mit der Reformation am Haupte beginne. K. erinnert an den Konflikt, der in der 6. Sessio des Konstanzer Konzils durch den Vorschlag ausgelöst wurde, Kurie und Kardinäle von den Diskussionen weitgehend auszuschließen, weil sie nicht Richter in eigener Sache sein sollten. Erst nach der Wahl des Papstes 1417 konnten die Reformvorhaben mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden. Am 20. Januar 1418 legte Martin V. ein Reformprogramm vor, das die Vorschläge der einzelnen Nationen berücksichtigte. Durch allgemein gültige Dekrete und Konkordate mit den einzelnen Nationen hätten Papst und Konzil versucht, die Reform der Kirche rechtsgültig zu verankern. Doch das Ergebnis der Reformbemühungen sei bescheiden gewesen, zumal die Konkordate – außer dem englischen – nur eine Laufzeit von fünf Jahren gehabt hätten. K. weist darauf hin, daß der Ruf nach den alten Rechten und Freiheiten der Teilkirchen stark war. Auch die Kardinalskommission habe sich mit ihrem Gutachten an den Grundsatz: Zurück zum alten Recht, gehalten, ein Gutachten übrigens, das von Cesarini 1430 für das Baseler Konzil überarbeitet wurde. Darin wurde vorgeschlagen, daß der Papst alle Bischofs- und Abtwahlen bestätigen müsse, wenn sie nur in der gesetzlich vorgeschriebenen Form durchgeführt und (vom geltenden Recht her gesehen) geeignete Personen gewählt worden seien. Eine Kassation der Wahlen müsse der Papst ausdrücklich begründen. Es sei kennzeichnend, daß die weitgehendsten Reformvorschläge mit Hinweis auf das alte Recht gemacht worden seien. Das Baseler Konzil habe nicht die Absicht gehabt, an den allgemeinen Status der Kirche zu rühren, nur Mißbräuche sollten abgeschafft werden, ohne den Usus zu gefährden.

Die Reformarbeiten begannen in Basel im Herbst 1432. Man sprach sich dafür aus, daß die Reform am Haupt beginnen solle. Die Reform sei aus dem Antrieb und mit dem Ziel geschehen, die Seelsorge wieder in die rechte Form zu bringen, eine Erneuerung der inneren Gesinnung herbeizuführen.

K. referiert über die Stellung des Papstes in der Kirchenverfassung anhand des 1. Baseler Reformversuchs, bei dem die Reformdekrete des Konstanzer Konzils Richtschnur waren. Als Leitideen der Kirchenreform in Basel bezeichnet er u. a. den Kurienentwurf über die Reform und stellt fest, daß die Erneuerung der Kirche und die Reformverfassung in Basel sich an den Aussagen des alten Rechtes orientieren. Die Reformatio der Baseler versuche in keinem Punkt an der dogmatisch gestützten Rechtsstruktur der Kirche zu rühren. Ja K. behauptet sogar, daß diese Haltung sich auch im späteren Schisma fortsetze.

K. skizziert weiter die Verhandlungen über die Ämterbesetzungen in Basel, berichtet über die ekklesiologischen Grundsatzdiskussionen, die bald zur grundsätzlichen Frage nach der Stellung des allgemeinen Konzils neben dem Papst führten. Das Baseler Konzil schrieb sich eine oberste Gesetzgebungsfunktion zu. Mit der Rückkehr zum alten Recht hätten die Konziliaristen in Basel versucht, Verwaltung und Verfassung der Kirche zu erneuern.

Im zweiten Kap. behandelt K. die „Systematisierung der Ekklesiologie in der Kontroverse mit dem hussitischen Kirchenbegriff“. Im Zusammenhang mit den Diskussionen zwischen den Böhmen und dem Baseler Konzil entstand der erste dogmatische Kirchentraktat. Es kam zu ersten Stellungnahmen zu hussitischen Lehren. K. schildert die Verhandlungen mit den Böhmen, würdigt den hussitischen Kirchenbegriff und berichtet über den Kirchentraktat des Johannes von Ragusa.

Ein weiteres Kap. ist der Vermittlungspolitik Cesarinis gewidmet. K. referiert über Cesarinis Amtsergreifung als Konzilspräsident in Basel 1431 und die ersten diplomatischen Schritte, besonders über seinen Kampf gegen die Auflösung des Konzils, und würdigt Cesarini als Theoretiker des konziliaren Gedankens. Seine Unterstützung des Papstes in der Präsidentenfrage und seine Vermittlungsbemühungen zwischen Kurie und Konzil, das Scheitern seiner Kompromißpolitik und die zwangsläufige Spaltung des Konzils werden eingehend geschildert.

K. zeigt anschließend (Kap. 4) die sukzessive Hinwendung des Johannes von Ragusa zur konziliaren Theorie auf.

Kap. 5 weist die Systematisierung des Konzilsgedankens bei Johannes von Segovia auf.

Das 6. Kap. ist der Kirchentheorie des Nikolaus von Kues gewidmet. Hier erörtert er den Einfluß der politischen Einstellung auf das Kirchendenken des Nikolaus von Kues.

Im 7. Kap. zeichnet K. die Standpunkte weiterer Anhänger und bedeutsamer Gegner der Konzilsidee und erörtert hier u. a. die Ansichten von Heymeric van den Velde, Heinrich Toke, Johannes González, Johannes Mauroux, Johannes von Palomar, Johannes von Torquemada und Heinrich Kalteisen.

Im Schlußkap. skizziert K. die Verfassungsprinzipien der Glaubenssozialität im systematischen Überblick und behandelt das Fundament der universalkirchlichen Einheit, die Ausprägungen des Repräsentationsprinzips, den Konsens im Konzil als Consensus fidelium, die Rezeption als Mitentscheidungsprinzip der Ortskirchen.

Ein Textanhang schließt sich an. Hier legt er u. a. Aussagen von Heinrich Toke, Johannes de Rokycana, Johannes von Ragusa, Johannes von Segovia und Heinrich Kalteisen vor.

Ein Abkürzungsverzeichnis, Quellen, Literatur und ein Handschriftenverzeichnis, ein Namen- und Sachregister schließen den inhaltsreichen Bd ab.

Es überrascht, daß K. dem berühmten Kanonisten Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) kaum Beachtung schenkt. Über ihn ist jetzt zu ergänzen die Arbeit von Arnulf Vagedes, „Das Konzil über

den Papst?" Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV., 2 Bde, Paderborn 1981.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Ich nenne: S. 134: Jahrhundert; S. 164, Anm. 107: Paplismus (statt Papalismus). S. 21 schreibt K. noch von dem Codex 252 aus der Königlichen Bibliothek in Berlin. An verschiedenen Stellen (so S. 13, Anm. 4, 183, 188, 276 u. ö.) spricht K. von Kaiser Sigismund, seine Kaiserkrönung erfolgte jedoch erst am 31. Mai 1433. Zu S. 30: Über Matthäus von Krakau wäre zu ergänzen: H. Heimpel, Zu zwei Kirchenreform-Traktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts. Die Reformschrift „De praxi curiae Romanae („Squalores Romanae curiae“, 1403) des Matthäus von Krakau und ihr Bearbeiter in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1974, 1, Abhandlung. — Ders., Der verkettete Matthäus von Krakau, in: Festschrift für Walter Schlesinger II (Köln-Wien 1974) 443–455. Zu S. 125, Anm. 1: Bei Pastor, Papstgeschichte fehlt die Bandangabe. Es handelt sich um Bd I. Warum K. noch nach der 1. Auflage von Pastor zitiert, ist nicht klar. Zu S. 183: Gerson, Zabarella und Ailly würde ich nicht als Vorkämpfer des Konziliarismus der ersten Generation bezeichnen. Zu S. 286: Wenn K. meint: „So blieb für ihn der Papst auch weiterhin fehlbar und absetzbar“, dann ist hier zu ergänzen, daß er das auch nach dem 1. und 2. Vatikanum noch ist. S. 260: Die Arbeit von G. Christianson, Cardinal Cesarini at the Council of Basel, Diss. phil. Chicago 1972, ist seit 1979 gedruckt: Cesarini. The conciliar Cardinal. — The Basel Years 1431–38 (St. Ottilien 1979). S. 449 muß es heißen: Christianson, S. 448: Giuliano; S. 357: Dominicus.

K. hat sich mit Eifer, Akribie und innerer Anteilnahme in die theologischen Anschauungen der Baseler Konziliaristen vertieft und sich an verschiedenen Stellen mit ihren Ansichten identifiziert. Sein Werk ist ein bedeutsamer Beitrag, nicht nur zur Geschichte des Konzils, sondern zugleich zur Geschichte des Baseler Konziliarismus, der die bisherige Forschung an entscheidenden Punkten weiterführt.

Freiburg

Remigius Bäumer

Haug, Richard: **Reich Gottes im Schwabenland**. Linien im württembergischen Pietismus. — Metzingen/Württ.: Ernst Franz Verlag 1981. 269 S. kart. DM 19.80.

An Streitschriften für und wider den heutigen Pietismus ist kein Mangel. Wirklich fruchtbar werden kann dieses notwendige Ringen um christliche Existenz heute aber nur, wenn über die Tages-themen hinaus auch das anvertraute Erbe mitbedacht wird — also die Vorgänger im Glauben in das Gespräch miteinbezogen werden. Dies kann freilich auf breiter Basis nur dann gelingen, wenn über den engeren Kreis der Experten und Wortführer hinaus auch und gerade die Gemeinden Dialogchancen erhalten. Dazu bedarf es jener Lesebücher, die einerseits Quellen in sinnvoller Auswahl darbieten und andererseits dem Laien helfen, diese Zeugnisse in ihren kirchen-, theologie-, profan-, sozialhistorischen und biographischen Kontext einzuordnen sowie in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion zu verstehen.

Nun fehlt es zwar keineswegs an profunden wissenschaftlichen Untersuchungen und Editionen, wohl aber an einer stärkeren Bereitschaft der Pietismusforscher, ihre Ergebnisse und Quellenkenntnisse populär umzusetzen. Von daher verdient die hier vorgelegte Orientierungshilfe eines sachkundigen pietistischen Theologen aus der Gemeinde umso größeren Respekt und Dank! Auch wenn es der eigene theologische und wissenschaftliche Standort nicht erlaubten, diese Quellensammlung und ihren begleitenden Kommentar kritiklos anzunehmen, so soll doch dies das entscheidende Urteil sein: Mit seinem Lesebuch der Schwabenväter leistet der Vf. einen wichtigen Beitrag zur Konzentration — nicht Konfrontation — aller geistigen und geistlichen Kräfte in Kirche und Pietismus. Das Buch bietet in der Tat Freunden und Kritikern des Pietismus jene vom Vf. erhoffte Chance und Ermutigung, „die Botschaft der Väter neu zu hören, sich über sie zu freuen, sie zu überdenken, eventuell zu korrigieren und weiterzudenken“ (9).

Im folgenden seien Aufbau und Inhalt des Buches kurz vorgestellt: Eröffnet (7ff) wird die Sammlung durch ein mahnend eindrückliches „Vorwort“ von Altlandesbischof Helmut Class und durch eine Programmskizze des Vf.s: „Lebendige Geschichte“.

Das erste Kp.: „I. Ein Blick in die schwäbische Kirchengeschichte“ (11ff), bietet einen sehr knappen Abriss des Werdegangs der württembergischen Kirche seit 1534, wobei das Wirken der pietistischen Väter (17.–20. Jh.) im Zentrum steht. Worauf schon die Einleitung hinwies, wird hier wie auch im folgenden ganz deutlich: Der Vf. sieht — anders als die Geschichtsschreibung — den Pietismus des 17./18. und die Erweckungsbewegung des 19. Jh.s in Württemberg als eine geistig-historische Einheit, die bis in die neueste Zeit reicht.

Das Herzstück des Buches bilden die Kap. II–XIII. In ihnen entfaltet der Vf., unter thematischer Zordnung zu je einem systematisch-ethischen Zentralproblem, das wiederum differenziert in mehrere theologisch-kirchenhistorische Fragenkomplexe untergliedert ist, einen großen Reichtum an pietistischen Glaubens- und Lebenszeugnissen. Dabei kommen von J. A. Hochstetter bis zu K. Heim wohl an die siebzig bedeutende Vertreter des schwäbischen Pietismus mehr oder minder ausführlich und häufig zu Wort und zwar auch jene Gestalten, die geographisch (z. B. A. Henhöfer, K. Mez) oder geistig (z. B. die beiden Blumhardt, G. Werner) an dessen Rändern zu stehen kommen. Damit gewinnt diese Sammlung eine Spannweite, wie sie die in etwa vergleichbaren Werke von J. Herzog und F. Baun nicht besaßen. Herzog hatte sich in seinem thematischen Lesebuch (Weisheit im Staube, 1927) auf die konzentrierte Darbietung längerer Texte der „Erzväter“ Bengel, Oetinger, Fricker, P. M. Hahn und M. Hahn beschränkt, während Baun (Das schwäbische Gemeinschaftsleben, 1910) mit engerer theologischer und historischer Fragestellung vorab die geistige Welt der württembergischen Stundenhäuser des 19. Jh.s bezeugen wollte, dabei freilich vielfach typische Aussagen von pietistischen Repräsentanten der Basis vermittelte.

Nennen wir nun die Systematik, unter der der Vf. seinen Zitatenschatz geordnet hat: „II Umkehr“ (15ff), „III Einkehr und Tat“ (30ff), „IV Leben aus dem Glauben“ (54ff), „V Glauben und Denken“ (74ff), „VI Welt, Mensch, Gott“ (112ff), „VII Die Bibel“ (128ff), „VIII Die Mitteilung der Gnade Gottes“ (137ff), „IX Das Reich Gottes“ (152ff), „X Pietismus und Kirche“ (180ff), „XI Gemeinschaft“ (200ff), „XII Mission und Volksmission“ (216ff), „XIII Erziehung, Staat, Wirtschaft“ (230ff).

Die Form der Quellendarbietung und der Grad von deren kommentieren der Erschließung differieren: Neben längeren Einzelzeugnissen, in denen ein größerer Gedankengang präsentiert wird, stehen nicht minder lange Ketten von Kurzzitaten eines oder mehrerer Autoren. Neben informativen Verbindungstexten und wertvollen Resümées am Ende mancher Abschnitte und Kapitel finden sich auch recht spröde Passagen, bei denen kaum mehr als die notwendigste redaktionelle Einbindung einer Fülle isolierter dicta probantia geleistet wurde. Hier und dort stellt sich die Frage, ob das „multum non multa“ als Auswahlprinzip genügend bedacht wurde. Angesichts des allzu kurzen und einseitigen Kirchengeschichtssummariums zu Beginn ist auch kaum zu übersehen, daß der weniger sachvertraute Leser manchmal hart überfordert wird oder zu wenig begleitende Information erhält. Ebenso die Gefahr der unhistorischen Nivellierung, der tendenziellen Problemverkürzung und der apologetischen Harmonisierung vermochte der Vf. nicht immer genügend zu bannen.

Insgesamt ist es dem Vf. jedoch gelungen, das Ganze sinnvoll zu strukturieren, eine Fülle von Problemen im Lichte der Quellen sichtbar zu machen und durch kritische (auch viele selbstkritische) Fragen zu aktualisieren. Dieser starke Wille zum lebendigen Dialog, mit den Väterzeugnissen ebenso wie mit pietistischen und nichtpietistischen Lesern, ist vielfach so wohlthuend spürbar, daß man demgegenüber manche notwendige theologisch-historische Kritik lieber im direkten Gespräch, als in der allzu kurzen und darum leicht falsch zu verstehenden Rez. äußern möchte. Das Schlußkapitel: „XIV Pietismus — wohin?“ (251ff) dokumentiert nochmals eindrücklich, wie sehr dem Vf. an der aktuellen Umsetzung der Väterzeugnisse gelegen ist, wie sehr er in dem geistlich-geistigen Erbe der Vergangenheit Hoffnung und Verheißung für Gottes Herrschaft heute sieht. Sofern es überhaupt Zweifel daran gibt, daß es überwältigend lohnt, sich nach der pietistischen „Weisheit im Staube“ zu bücken und sie für die Kirche wiederzuentdecken, der Geist, mit dem diese Sammlung kommentiert ist, ist einer unter vielen Gegenbeweisen.

Dem Buch beigegeben ist neben einem umfangreichen Quellen- und „Literaturverzeichnis“ (u. a. Literatur zu 32 wichtigen Vertretern des schwäbischen Pietismus) auch ein stattliches „Namenregister“.

Eine hilfreiche Einzelausinandersetzung in der Sache ist in diesem Rahmen nicht möglich, da es trotz mancher Annäherungen doch noch zahlreiche kirchen- und theologiegeschichtliche Fragen gibt, die der heutige Pietismus in anderem Lichte sieht und anders beantwortet, als seine Kritiker und die meisten Vertreter der historisch-kritischen Forschung. Zu Gunsten der Leser seien für den Fall einer Neuauflage des Buchs aber zwei Verbesserungsanliegen vorgebracht: Zum einen die konsequente Heraushebung der Autorennamen vor Zitaten; zum andern die konsequente Beifügung der Lebensdaten (bzw. des Sterbedatums) bei allen im Begleit-text genannten oder zitierten Personen.

Unser abschließender Wunsch deckt sich mit jenem, den Johannes Herzog im Vorwort seines Väter-Lesebuchs so dringlich äußerte (XIV) und der gewiß auch ganz im Sinne des Vf.s dieses „Geistlichen Schatzkästleins“ ist: „Zum Schluß noch eine Bitte: Möge diese Sammlung recht viele Leser veranlassen, zu den Quellen selbst zu gehen und aus ihnen zu schöpfen!“

Münster

Werner-Ulrich Deetjen

Ignaz Heinrich von Wessenberg. Kleine Schriften. Hrsg. von Kurt Aland. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979, 621 S. (Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, hrsg. von Kurt Aland und Wolfgang Müller, Band III) kart. DM 158.—

Auf den vorliegenden dritten Bd trifft der Titel der Gesamtedition „Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe“ nicht zu. In ihm sind, ausgehend von Wessenbergs Plan, eine Sammlung seiner Kleinen Schriften herauszubringen, unter acht Rubriken — darunter: Kirche und Staat, Die Kirche in Deutschland und ihre Arbeit, Das Verhältnis der Konfessionen untereinander, Rom und das Papsttum — insgesamt 49 ausgewählte Aufsätze und kleinere Schriften in einer systematischen Ordnung ediert. Der Hrsg. will mit dieser als repräsentativ bezeichneten Auswahl einen „möglichst umfassenden Querschnitt durch alle Gebiete geben, denen (Wessenbergs) z. T. leidenschaftliche Anteilnahme und seine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit gegolten hat“ (5). Aus heute selten gewordenen oder vergessenen Zeitschriften, insbesondere den „Freimüthigen Blättern für Theologie und Kirchenthum“, und Zeitungen — etwa der „Deutschen Zeitung“ oder dem „Stuttgarter Morgenblatt für gebildete Stände“ — oder anonymen Separatdrucken sind von den Beiträgen des „Vielverkannten“ (so J. M. Sailer) die aussagekräftigsten in „diplomatisch getreuem“ Abdruck mit den handschriftlichen Korrekturen und Ergänzungen jetzt bequem zugänglich gemacht. Auf eine Einleitung, „welche Wessenbergs Gedanken zusammenfassend würdigt“, wurde mit Rücksicht auf den Umfang des Bandes verzichtet (8). Sie ist für die später geplanten „Wessenberg-Studien“ vorgesehen. Die zur erfolgreichen Benützung vorliegender Sammlung nötigen Informationen werden dem breiten Publikum, das offensichtlich anvisiert ist, nicht geliefert. Der karge Anmerkungsapparat ist keine Hilfe. Dem, der nicht für das späte 18. und frühe 19. Jh. recht spezielle Kenntnisse mitbringt, bleiben die Texte weitgehend verschlossen. Und ob dem „Benutzerkreis, der voraussichtlich über den der anderen Bde der Ausgabe hinausgeht“ (8), mit dem Personenregister gedient ist, wird man allein schon wegen dessen Lücken, Fehlern und unzureichenden Angaben bezweifeln müssen.

So fehlen, um nur einiges zu notieren, im Register Braun (281), Van Eß (281) und Sambuga (184). Friedrich Karl Joseph v. Erthal wird (616) als „Bischof von Mainz“ vorgestellt und Maria Theresia als „Königin von Ungarn-Böhmen (I), Regentin von Österreich“ (618). Das Todesjahr des Caesarius von Arles ist mit „543“ falsch angegeben; richtig: 542. Johann Leonhard Hug ist nicht wie (616) vermerkt „1848“, sondern 1846 gestorben. Falsch angegeben sind die Lebensdaten von Claude Adrien Helvétius (616) mit „1662–1755“, richtig: 1715–1771. Auch die Lebensdaten von Friedrich von Kerz, „ca 1762–1848“, stimmen nicht. Die genauen Daten, 1763–1849, hätten ohne Mühe ermittelt werden können (617). Harduin (616), richtig Hardouin; „Huß“ (616), richtig: Hus (616). „L'abbé“ (617) richtig: Labbé; Regierungsantritt Ludwigs XVI „1776“ (617), richtig: 1774. Insgesamt eine Häufung von Fehlern auf wenigen S., die die Toleranzgrenze weit überschreitet.

S. 194 ist der Bischof von Lüttich nicht identifiziert. — S. 182 wird der Jesuit „Zaccarelli“ als Vf. der aus der Publizistik des Nuntiaturstreits herausragenden „Responsio Pii VI.“ genannt, ohne weiteren Kommentar. Zwölf S. weiter, S. 194, werden jedoch als „die eigentlichen Vf. dieses Machwerks“ der zum „Kardinal beförderte Advokat Campanelli und der Advokat Smith“ entdeckt, wiederum ohne Kommentar. Die Frage der Verfasserschaft zu klären überläßt der Hrsg., wie so manches andere, dem interessierten Benützer.

Fribourg

Heribert Raab

Zlepko, Dmytro: Die Friedensbemühungen Pius' XII. vom Pontifikatsantritt bis zum Kriegsausbruch (2. März–1. September 1939). Leverkusen-Opladen, Bonn: Verlagshaus N. Borengässer. (1980). 51 S. kart. DM 11.50

Von Zeit zu Zeit flackert die Diskussion um die Frage auf, was Papst Pius XII. unternommen habe, um den Ausbruch des 2. Weltkrieges zu verhindern. Schon 1963 nahm Kardinal Montini, der frühere Mitarbeiter Pius XII. und spätere Papst Paul VI., zu dieser Frage Stellung: „Eine Verurteilung und ein Protest vor aller Welt, den nicht ausgesprochen zu haben man dem Papst vorwirft, wäre nicht nur unnütz, sondern sogar schädlich gewesen. Das ist alles.“

Anhand der heute bereits zugänglichen Quellen schafft es Z., die entscheidende Phase zwischen Papstwahl (März 1939) und Kriegsausbruch im September 1939 darzustellen. Er stützt sich u. a. auf die vom Vatikanischen Archiv edierten „Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale“; da die Erforschung dieser Bestände erst in ihrem Anfangsstadium ist, stellt die Arbeit Z.s einen eigenständigen Wert dar. Es zeigt sich, daß Pius XII. alles getan hat, was er in der damaligen Lage tun konnte. Richtig wird festgestellt, daß „Hitlers Vision vom ‚Deutschen

Lebensraum im Osten‘ und der Weg zu ihrer Verwirklichung“ (38) zwangsmäßig zu kriegerischen Aktivitäten führen werde.

Andererseits werden auch die westlichen Demokratien wegen ihrer Politik für den Mißerfolg der Friedensbemühungen Pius XII. verantwortlich gemacht. Etwas zu kurz kommt vielleicht die umfassende Theorie des Friedens, die der Papst aus christlicher Sicht entwickelte und die bis heute verbindlich ist.

Die Untersuchung Z.s ist aber zu empfehlen, weil sie keine Spekulation über dieses so umstrittene Kap. der jüngsten Kirchengeschichte ist, sondern sich strikt an die Quellen hält.

Einige kleine Errata seien vermerkt: S. 5 ist die Rede vom „faschistischen Deutschland“, besser: nationalsozialistisches Deutschland, zumal der Autor ansonsten den Begriff des Faschismus nicht überstrapaziert; S. 19 heißt es „Kardinalstaatssekretariat“, besser doch wohl der übliche Begriff „Staatssekretariat“.

Da die erreichbaren Quellen gut verarbeitet und benannt sind, fällt das zu knappe Literaturverzeichnis (es fehlt z. B. Literatur über Pius XII und den Nationalsozialismus) nicht negativ ins Gewicht.

Troisdorf

Joseph Overath

Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Band 1: Der Kampf um die „Reichskirche“. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). XVI, 648 S. Lw. DM 64.— — Band 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). VIII, 472 S., Lw. DM 48.—

Schon jetzt — nach dem Vorliegen der beiden ersten Bände — kann man sagen: Diese Gesamtdarstellung ist auf lange Sicht hin eines der Standardwerke zur Kirchenkampfforschung. Vor dem Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier hat noch niemand eine solch umfassende Auswertung des riesigen Quellenmaterials vorgenommen. Noch immer steckt die Kirchenkampfforschung mit ihren Quelleneditionen im Anfangsstadium, wiewohl schon vieles zutage gefördert wurde, was auch M. für seine Arbeit mitverwerten konnte. Aber zum großen Teil war er auf unediertes Material angewiesen. Mit Fug und Recht kann man behaupten: M. ist heute der beste Kenner dieses Materials. Seine Studien über „Die Deutschen Christen“ (2. Aufl. 1967) und „Kirche und Judentum“ (1968) haben ihn als einen akribistischen Forscher auf dem Gebiet der neuesten Kirchengeschichte Deutschlands ausgewiesen. Die damals von ihm — z. T. als erstem — entwickelten Methoden der Motivforschung, kombiniert mit der bewährten Ideengeschichtsforschung wendet er auch in der vorliegenden, auf insgesamt drei Bände geplanten Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenkampfes an. Dabei ist das Konzept bestimmt von dem durchaus unterschiedlichen Verlauf der Auseinandersetzung der Kirche mit Ideologie und Machtanspruch des „Dritten Reiches“ innerhalb der verschiedenen Territorialkirchen, wie sie in der Folge der Reformation auf deutschem Boden entstanden und gegenüber ihren Ursprüngen im Laufe der Zeit sich konfessionell kaum veränderten, wenngleich ihre binnenkirchliche Organisation mehrere Erneuerungen erlebt hat.

Der erste Bd., der den „Kampf um die ‚Reichskirche‘“ darstellt, beginnt mit einer ausführlichen Hintergrundschilderung der Verhältnisse in Kirche und Staat vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten. Dabei wird aufgezeigt, mit welchem zielstrebigem Vorgehen die NSDAP und die Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ Gesellschaft und Kirche verändern wollten. Daß beide sich dabei der allgemein depressiven Stimmung im Lande infolge der Versailler Reparationen geschickt zu bedienen wußten, so daß auch ein erheblicher Teil der Theologenschaft an den Universitäten, in den Kirchenleitungen sowie in den Gemeinden den Parolen nicht abgeneigt waren, die nicht nur endlich Befreiung vom ungerechten Joch, sondern endlich auch Ordnung im eigenen Lande versprochen, wird deutlich. M. verschweigt gerechterweise nicht, daß es allerdings auch andere Stimmen in der Kirche gab. Dabei zeigt er auf, daß solcherweise laut werdende „diakrisis pneumatón“ durchaus nicht, wie landläufig immer wieder zu hören ist, konfessionsgebunden war, sondern quer durch die protestantischen Konfessionen ging. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß das damalige Luthertum, das noch neben der Lutherrenaissance eines Holl direkt zurückging auf die Lutherrestauration des 19. Jhs., von seiner Zwei-Reiche-Lehre her besonders anfällig war für die Verlockungen einer mit der Staatsräson kokettierenden „natürlichen Theologie“, so gab es — vielleicht gerade wegen des genuineren Lutherverständnisses im Umkreis der Holl-Schule — auch schon erste Ansätze einer theologischen Kritik an den Rosenbergschen und deutsch-christlichen Mythen. Alles dies hellt M. auf den ersten S. im Kap. „An der Schwelle des ‚Dritten Reiches‘“ auf und schildert dann en détail im zweiten Kap. „Das Jahr der ‚Machtübernahme‘“.

Daß im Grunde die ganze spätere Misere des Kirchenkampfes hinsichtlich der Uneinigkeit der Landeskirchen untereinander auf der Ebene der

Gemeinden wie der Ebene der Leitungen sich im Ansatz schon in diesem einen Jahr 1933 zeigt, daß vor allem diese Misere in einer von fast allen kirchlichen Autoritäten unbewältigten Tradition gründet, zeigt M. meisterhaft auf. Es ist die von den Kirchen weithin unbewältigte demokratische Tradition, die es seit 1848 in Deutschland ja nicht nur in den Kirchen schwer hatte, zum Zuge zu kommen. Daß damit zugleich die fehlende kritische Auseinandersetzung mit den Ideen des Marxismus-Leninismus aufgrund eines in der Folge der Kantschen und Fichteschen Philosophie liegenden engstirnigen Nationalismus zum Vorschein kommt, wird natürlich bei einem in der Deutschen Demokratischen Republik lebenden Kirchenhistoriker nicht außer acht gelassen. Ob allerdings die demokratischen Traditionen im Herrschaftsbereich des dialektischen Materialismus, wie M. zuweilen zu inaugurieren scheint, besser zum Zuge kamen, darf aus dem uns hierzulande möglichen Blickwinkel füglich bezweifelt werden. Zugleich haben wir uns aber redlicherweise den in diesen Passagen enthaltenen kritischen Anfragen M.s an den Fortgang des Erbes der demokratischen Tradition gerade heute zu stellen. Gerade an diesem Punkt dürfte der Kirchenkampf der Nazizeit für uns Heutige in Ost und West ein Lehrstück besonderer Art sein, zumal wenn die Kirchen von Staatsmännern hüben wie drüben lauthals auf ihr sogenanntes Proprium der Seelsorge verwiesen werden und ihnen jegliche politische Meinungsäußerung und deutliche Stellungnahme als ihrer eigentlichen Sache nicht würdig angekreidet wird. Hier gilt es heute wie damals Farbe zu bekennen. Das kann heute aber nur verantwortlich geschehen, wenn wir der Lehren nicht entraten, die es aus dem Kirchenkampf damals zu ziehen gilt. M. macht — insbesondere im dritten Abschnitt des ersten Bandes — deutlich, daß und wie das mutige „Nein!“ in der Antwort der Barmer Bekenntnissynode an die Deutschen Christen durchaus das theologisch einzig Verantwortliche war, was damals getan werden konnte. Daß die Barmer Theologische Erklärung damals einseitig unter konfessionellen Aspekten von den einen verteidigt, von den anderen verteufelt wurde, ohne mit Gleichmut auf beiden Seiten an die den Kirchen aufgedrängte Entscheidung zu gehen, wird klar herausgearbeitet. Die für die gesamte Kirchengeschichte der Folgezeit in Deutschland erheblichen Konsequenzen aus Barmen mit dem kirchlichen Notrecht auf der einen Seite und mit den staatlichen Eingriffen in das Kirchentum auf der anderen Seite werden in ihrer ganzen Tragik dargestellt.

Der zweite Bd unter dem Titel „Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher ‚Rechtshilfe‘“ zeigt diese Konsequenzen im einzelnen in zwei Kapiteln auf: „Von den Einigungsverhandlungen Ende 1934 bis zum ‚Gesetz zur Sicherung der DEK‘ vom 24. September 1935“ und „Die Ära der Kirchenausschüsse“. In diesen Abschnitten steckt — wie schon in den vorausgehenden — so viel Detailkenntnis und wirkliche Sachkunde, daß der Fachmann wie der Laie M.s Darstellung im einzelnen immer mit Gewinn folgen wird, auch dort, wo er vielleicht den Akzent ein wenig anders setzen würde. Insgesamt spürt man dem Werk ab, daß es dem Autor um eine sachgerechte und personenwürdige Darstellung des Kirchenkampfes ging. Das Phänomen Kirchenkampf war nicht die Leistung oder andererseits das Mißlingen einiger weniger herausragender Gestalten, z. B. eines Karl Barth oder eines Bischof Marahrens, sondern die Verwobenheit von geschichtshandelnden Personen mit geschichtsmächtigen Gedankenentwicklungen. Dies kommt auf jeder Seite angemessen in den Blick.

So darf man schon jetzt auf den dritten Bd gespannt sein, in dem neben der weiteren Darstellung des Kirchenkampfes in den Jahren 1937 bis 1945, vor allem auch in den einzelnen Territorialkirchen, „zentrale Fragen und theologische Probleme auf dem zeitgenössischen Hintergrund des ‚Dritten Reiches‘ behandelt“ werden sollen. Außerdem soll er nach Auskunft des Autors im Vorwort zum ersten Bd S. XV „auch Exkurse über theologische Leitmotive des deutschchristlichen und des bekennniskirchlichen Bereichs, religionspolitische und sozioanalytische Aspekte des Kirchenkampfes“ enthalten.

Borken-Arnsbach

Bernd Jaspert

Smith-von Osten, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 400 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Bd 9) kart. DM 67.—

Diese 1977 von der Fak. für Ev. Theol. in Tübingen angenommene Diss. schließt eine Lücke in der Erforschung kirchlicher Zeitgeschichte. Vor allem unter kirchenpolitischem Gesichtspunkt gibt die Vf.in eine minutiöse Darstellung der Vorgeschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1948; für die verschiedenen Fragen einer Neufassung dieser Grundordnung in der Gegenwart sind die Ereignisse der ersten Nachkriegsjahre von nicht geringer Bedeutung.

Über P. Brunners Wunsch in seinem Beitrag „Eisenach 1948“, ZevKR 3, 1954, 142, hinaus und weit differenzierter als H. Brunottes Überblick über die Entstehungsgeschichte in: „Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“, Berlin 1954, 3–90, zeigt die Vf.in die kirchengeschichtliche Entwicklung von Treysa 1945 bis Eisenach 1948 auf.

1. Die Vf.in beginnt bei den „Richtlinien der Alliierten für ihre Kirchenpolitik im besetzten Deutschland“ (Kap. 1). Es folgt die Darstellung der ersten Bemühungen um die Bildung einer vorläufigen Kirchenleitung der DEK durch H. Brunottes Kirchenkanzlei der DEK, durch die von A. Marahrens einberufene Kirchenführerkonferenz und vor allem durch das Einigungswerk von T. Wurm. In dieser Beschreibung (Kap. 2) und dann in der folgenden (Kap. 3–7) über die Vorgeschichte der Kirchenkonferenz in Treysa (27.–31. 8. 1945) kristallisieren sich die verschiedenen kirchenpolitischen Gruppierungen heraus, die sich schon in der Zeit des deutschen Kirchenkampfes formiert hatten: der Bruderrat um M. Niemöller, der Lutherrat um H. Meiser und dazwischen die allgemeine Anerkennung und Autorität genießende Gestalt des württembergischen Bischofs T. Wurm. Zusätzliche Aufmerksamkeit widmet die Vf.in der Frage nach der Rechtskontinuität (Kap. 5) und dem Gutachten des Juristen E. Wolf „über die rechtmäßige Neuordnung der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland“ (Kap. 6). Das leitende Interesse, hier wie im ganzen Buch, ist auf den Nachweis gerichtet, daß und warum die kirchenpolitischen Intentionen des Bruderrates bei der Neuordnung der EKD nicht zur Verwirklichung gelangen. Kap. 8–10 schildert den Verlauf, die Beschlüsse und die Bildung der vorläufigen Kirchenleitung in Treysa I. Zusätzliche Quellenforschung zu der in A. Boyens, Treysa 1945. Die Evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, ZKG 82, 1971, 374ff und Fr. Söhlmann, Treysa 1945, Lüneburg 1946, liefert die Vf.in in dieser differenzierten Darstellung.

Das gilt auch für die breite Entfaltung der Vorgänge bis zur zweiten Kirchenversammlung in Treysa vom 5.–6. Juni 1947 in Kap. 11–23. Archivmaterialien aus dem Archiv der EKD in Berlin, den landeskirchlichen Archiven in Stuttgart und Nürnberg sowie dem Zentralarchiv der Hessen-Nassauischen Kirche in Deutschland, d. h. das Studium von Verhandlungs- und Ergebnisprotokollen, von Lageberichten, Gutachten, Rundschreiben, Referaten und vor allem Briefen aus jenen Jahren geben die Voraussetzung für diese Spezialuntersuchung.

Die beiden Jahre zwischen Treysa I und Treysa II waren gekennzeichnet durch das Ringen einmal um eine eigenständige VELKD, zum anderen um den einenden Kirchenbund der EKD, also zwischen „Bekenntnis und Union“. Die Vf.in geht auf die verschiedenen Stadien der Auseinandersetzung ein: Chr. Stolls Aufsatz „Die Lage der Lutherischen Kirche innerhalb des deutschen Gesamtprotestantismus“ und die Diskussion hierüber (Kap. 14), die internen Gespräche im Rat der EKD (Kap. 15), die Kontakte zwischen Bruderrat und Lutherrat in Neuendettelsau am 25. 6. 1946 (Kap. 16), die Gespräche zwischen den Ostkirchen und der württembergischen Landeskirche mit der VELKD (Kap. 17), das Gutachten H. Mochalskis „Die Gestalt der EKD“ (Kap. 18), das zweite Neuendettelsauer Gespräch am 18. 12. 1946, der Entwurf des Bruderrates zur Ordnung der EKD vom 27. 3. 1947 (Kap. 19) und der Verfassungsentwurf der VELKD vom 4. 6. 1947 (Kap. 22). Die Bedeutung der zweiten Kirchenkonferenz von Treysa (5./6. 6. 1947) nach dieser Diskussionsphase liegt in dem Konsens durch die Erklärung „Zur innerkirchlichen Lage“; in sieben Punkten hält sie fest, was als Fundament für eine Grundordnung der EKD angesehen wird (Kap. 22). Auch zu dieser Erklärung gab es zahlreiche Widersprüche (Kap. 23); dennoch war ein wichtiger Meilenstein für die spätere Grundordnung damit aufgestellt worden.

Der letzte Teil des Buches, d. h. das Kapitel 24–28 beschreibt dann die letzte Phase der Entstehungsgeschichte der Grundordnung der EKD mit den verschiedenen Entwürfen bis zur Verabschiedung auf der Kirchenversammlung in Eisenach (9.–13. 7. 1948). H. Brunotte hat die verschiedenen Entwürfe in „Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“, Berlin 1954, 316ff synoptisch nebeneinander gestellt.

Da ist der Grundordnungsentwurf vom 15. 11. 1947, der auf dem Vorschlag des Bruderrates vom 27. 3. 47 aufbaut. Zahlreiche Änderungsvorschläge zu ihm wurden auf der Lutheratstagung am 28. 1. 1948 in Darmstadt erarbeitet und zugleich ein eigener Vorschlag beschlossen, der sog. „Berliner Entwurf“. In dem „Entwurf II“ vom 8. 3. 1948 wurden aber nur die Änderungsvorschläge des Lutherrates aufgenommen. Der Verfassungsausschuß diskutierte dann mit den entscheidenden kirchlichen Gremien am 10./11. 4. 1948 in Karlsruhe noch einmal alle offenen Probleme.

„Am 11. April 1948 sandte der Verfassungsausschuß ein Schreiben mit seinem abschließenden Votum zur Grundordnung an den Rat der EKD... Auf der Ratssitzung in Frankfurt am 27. und 28. April 1948 mußte sich der Rat in bezug auf die Grundordnung insoweit einigen, daß er eine Empfehlung an die Kirchenversammlung verabschieden konnte“ (365). Diese Fassung vom 28. 4. 1948 lag der Kirchenversammlung in Eisenach vor und wurde mit einigen Abänderungen am 13. 7. 1948 verabschiedet. „Das Übergangsstadium von 1945 bis 1948 war beendet, als am 9. Januar 1949 in Bethel die erste ordentliche Synode der EKD zusammentrat und gemeinsam mit einer ordnungsmäßig bestellten Kirchenkonferenz den ersten ordentlichen Rat der EKD wählte“ (381).

2. Höchst informativ und ins einzelne gehend stellt die Vf.in den historischen Verlauf der kirchenpolitischen Ereignisse nach dem II. Weltkrieg bis zur Verabschiedung der Grundordnung in Eisenach 1948 dar. Es handelt sich um eine Spezialstudie, deren Stärke einmal in der Konzentration auf die ersten Nachkriegsjahre liegt, z. a. in der breiten Bearbeitung bisher weniger herangezogenen Archivmaterials. Der Fachmann liest mit großem Interesse diese Studie und ihren Beitrag für die Erforschung der kirchlichen Zeitge-

schichte. Dem Interessierten helfen die klare Gliederung, das Register und die steckbriefartigen Kurzinformationen über die einzelnen Personen in den Fußnoten zu einem leichteren Verständnis der komplizierten Materie. Wünschenswert für beide Personenkreise wäre ein Anhang mit den wichtigsten Quellen, wie E. Söhlmann sie für Treysa I und H. Brunotte sie für Eisenach 1948 in ihren Büchern wiedergeben. Eigenes Quellenstudium und kritisches Begleiten wären dem Leser damit leichter möglich.

Die Vf.in verfolgt vor allem die kirchenpolitische Entwicklung, wobei sie den Gründen für den geringen Erfolg der Intentionen des Bruderrats nachgeht. Die dem zugrundeliegenden dogmatischen und rechtstheologischen Voraussetzungen berücksichtigt sie leider kaum, obwohl das Literaturverzeichnis einen guten Teil der wichtigen Literatur hierfür nennt. Die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung, die „Botschaft der Bekenntnissynode der DEK von Dahlem“ (20. 10. 1934), die verschiedenen Verlautbarungen der Reichs- und Provinzbekenntnissynoden zu Verkündigung und Ordnung in der Kirche seien erwähnt, vor allem aber die von A. Stein neu hrsg. „Denkschrift des altpreußischen Bruderrates ‚Von der rechten Kirchenordnung‘“ in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze II, hrsg. H. Brunotte, Göttingen 1971, 164ff. Gegen die Differenztheorie von einer wesensmäßigen Trennung von Kirche und Recht, die die Kirchenverfassungen und die Diskussion um das Kirchenrecht zwischen den beiden Weltkriegen bestimmte und sich im Dritten Reich so verhängnisvoll durch die staatlichen Einflußmöglichkeiten auf die Kirche auswirkte, wird die Verknüpfung von Wesen der Kirche und Kirchenverfassung, von Verkündigung und Ordnung mit dienender Zuweisung betont (vgl. u. a. K. Till, Der Einfluß des Kirchenkampfes auf die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts, dargestellt insbesondere am kirchlichen Notrecht, Diss. Marburg 1963, von der Vf.in genannt, und: P. Haller, Der Rechtskampf der Bekenntnenden Kirche und ihre Juristen, Diss. Schwenningen 1963, von der Vf.in nicht genannt). Diese harte Ablehnung der Differenztheorie hat als Ertrag des Kirchenkampfes zu gelten, wie einhellig festgestellt wird von E. Schlöck, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947, 53, 60ff., von H. Wehrhahn, Die kirchenrechtlichen Ergebnisse des Kirchenkampfes, EvTh 7, 1947/48, 323: „Was der Rat selbst an Recht erlassen hat, umgeht sorgfältig jede Stellungnahme zu den im Kirchenkampf gewonnenen Einsichten“ und andererseits der mehr positiven Wertung H. Brunottes in dem von der Vf.in nicht erwähnten Beitrag „Grundfragen der Kirchenverfassung nach den Erfahrungen des Kirchenkampfes“ in dem auch sonst wichtigen Aufsatzband „Bekenntnis und Kirchenverfassung“, Göttingen 1977; dort schreibt H. Brunotte S. 184: „Zu fordern ist nur in jedem Fall, daß die Grunderkenntnis des Kirchenkampfes, daß in der Kirche eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich sei, unverrückt auch in Zukunft Geltung behalte.“ Eine nicht leichte Aufgabe ist dies, doch eine theologisch notwendige, gerade bei diesem Thema.

So tritt die theologische Fragestellung gegenüber der kirchenpolitischen zu stark in den Hintergrund, denkt man nur an das Selbstverständnis der verschiedenen von der Vf.in genannten Personen des deutschen Kirchenkampfes. In der Folge geht die Vf.in auch zu knapp auf die schwierigen und viel diskutierten dogmatischen Probleme um die Grundordnung der EKD von 1948 ein: zunächst das ekklesiologische Verständnis der EKD und dann die

alle bedrängende Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft, die erst viel später in der Leuenberger Konkordie eine Lösung findet.

3. Zusammenfassend sei gesagt: Diese kirchengeschichtliche Studie „Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948“ gibt auf 400 S. einen klaren und differenzierten Einblick in die komplizierten historischen Verhältnisse zur Entstehung der Grundordnung der EKD. Aus reicher Materialfülle wird mit großer Akribie die Entwicklung dargestellt; neue und bisher wenig bekannte Quellen werden in diesem Forschungsbeitrag erschlossen. Die Gliederung, das Register, die Übersicht über die Archivquellen sowie die Steckbriefe zu den einzelnen Personen in den Fußnoten helfen dem Leser in die nicht leichte Materie einzudringen. Wissenschaftler und Kirchenvertreter, die sich mit den gegenwärtigen Problemen einer Überarbeitung der Grundordnung der EKD zu beschäftigen haben, gewinnen hier präzise Informationen.

Bei der Materialfülle treten die dogmatischen und rechtstheologischen Voraussetzungen und Urteile, die die Motive der jeweiligen kirchenpolitischen Gruppe und ihre Entscheidungen bestimmen, völlig in den Hintergrund. Gerade bei einer dem Ertrag des Kirchenkampfes verpflichteten wissenschaftlichen Arbeit ist das aber schwer möglich; Verkündigung und Ordnung, Bekenntnis und Kirchenverfassung können nicht getrennt werden und so auch nicht die kirchenpolitischen Entscheidungen von den theologischen. Eine Beschränkung auf kirchenpolitische Vorgänge droht zu Fehlurteilen zu führen.

Es handelt sich trotz dieser Anfragen um ein höchst wichtiges Buch, das eine Forschungslücke ausfüllt und an dem man in der kirchlichen Zeitgeschichte nicht vorbei kann.

Heidelberg

M. Plathow

Congar, Yves M.-J.: *Je crois en l'Esprit Saint*. Tome III. Le fleuve de vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident. — Paris: Les Editions du Cerf 1980. 356 S. kart.

In diesem dritten und letzten Bd der Pneumatologie C.s wird eine vorbildliche kritische Bestandsaufnahme von den neuesten Forschungsergebnissen und, auf sie fußend, wertvolle Ansätze für das weitere dogmengeschichtliche, systematisch-theologische und ökumenische Forschen angeboten. Das alle Ausführungen tragende Interesse gilt vor allem dem theologischen Dialog mit der Orthodoxie, wobei aber die Anliegen der reformatorischen Tradition keineswegs aus dem Blickfeld fallen (vgl. 251–265; 271–276).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: I. Der Heilige Geist in der Göttlichen Drei-Einheit (Congar benutzt beständig den Terminus „tri-unité“, vgl. 23, 115), II. Der Heilige Geist und die Sakramente.

Der erste Teil ist an Forschungsansätzen besonders reich.

In seinem 1. Kap. über die Erkenntnis des trinitarischen Geheimnisses setzt sich der Vf. zunächst mit dem Problem der Personhaftigkeit des Pneumas auseinander („posé comme sujet d'action, il se manifeste sans visage personnel“; 28) und bezieht eine eklektische Position zu der biblische Befund, Augustinus, Thomas und die moderne orthodoxe Rede von einer Kenose des Heiligen Geistes als Person (Lossky, Evdokimov: 29) das je eigene beitragen. Anschließend behandelt er die These K. Rahners und P. Schoonenbergs, die ökonomische Trinität sei die immanente Trinität und umgekehrt (!) kritisch (35–44); vor allem der Zusatz „umgekehrt“ scheint ihm mißverständlich und domatisch höchst fragwürdig (Modalismusgefahr, Vermengung der Erkenntnis- und Seins- bzw. der Geschichts- und Ewigkeitsebene: 39).

Kap. 2 stellt die Hauptmomente in der Entwicklung einer „Theologie der Dritten Person“ dar (45–180). Der sachkundige Leser wird sich hier womöglich durch den Nachweis ansprechen lassen, wie die zweigleisig-psychologische Trinitätslehre Augustins (bald auf das Prinzip „amor“ bald auf die Analyse von „mens“ zentriert, vgl. 131), in Folgezeit je verschiedene Akzentsetzungen zeitigte: eine metaphysisch-logische, bei der Einheit des göttlichen Wesens ansetzende in der Theologie Anselms (135–142), eine das Liebessein Gottes konsequent entfaltende bei Richard von St. Victor (141–149), die für den Geist den Schlüsselbegriff „condilectus“ einführt (und u. E. große Ähnlichkeiten mit dem modernen Versuch Eberhard Jüngels aufzeigt!); dann noch die Trinitätstheologie Bonaventuras, der dem Prinzip „Liebe“ vorwiegend mit dem Leitsatz „bonum diffusivum sui“ gerecht zu werden sucht, nicht ohne eine deutliche Neigung, die Drei-Einheit abgestuft, „hierarchisch“ (155) zu denken und die intellektualisierte Lehre des Thomas, der im Gottesgeist die göttliche Liebeshypostase bzw. die hypostatische Liebe des Vaters und des Sohnes sieht (163–173). C. vermerkt hier, eine vertiefte und ausführende Forschungsarbeit über die thomanische Pneumatologie stehe noch aus (161). Was die leidige Filioque-Frage anbelangt, zeichnet er anhand signifikanter Väterzitate nach, wie der Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohne der Sache nach von vielen antephotischen Theologen des Ostens bedenkenlos gelehrt wurde (53f, 57–78), wobei die Formel des Johannes Damascenus „dia hyiou“ in der späteren

Auseinanderstzung die Rolle ökumenischer Einigungsermöglichung zukommen sollte (72f; vgl. 85f). Die explizite und biblisch sorgfältig untermauerte Filioque-Lehre Augustins erhält auch die gebührende Würdigung (81f; 125–130); der augustinische Gedanke „donum Patri et Filii“ läßt sich mühe-los als eine sachgerechte Übersetzung der ntl Rede von der Sendung des Geistes durch den Vater und den erhöhten Christus begreifen (125). Dennoch dürfe heute die westliche Christenheit nicht einseitig auf die sachliche Biblizität des „Filioque“ pochen, sondern sie müsse die bereits von Photius geäußerten Vorbehalte ernst nehmen; ohne dies gebe es keine Chance, sich in das theologische Denkuniversum des Ostens zu versetzen (vgl. 93). Eine ähnlich ökumenische Auswertung der Theologiegeschichte gilt dem Palamismus und seiner Lehre von den ungeschaffenen aber den Menschen zuteilbaren „Energien“ der göttlichen Drei-Einheit (94–106). Zumindest im Ansatz wird diese Lehre auf ihre möglichen Grundlagen in bestimmten biblischen Ausdrücken (z. B. Kabod, doxa) geprüft. Nach einer Zusammenfassung des neuesten interkonfessionellen Diskussionsstandes kommt der Vf. in Anlehnung an die Forschung J. Kuhlmanns mit einem Hauch Vorbehalt zur Schlußfolgerung, es gebe kein Hindernis zur Wiederherstellung der Einheit wegen der Verbreitung des Palamismus unter den orthodoxen Theologen der Gegenwart, insofern diese Strömung die Teilnahme an der göttlichen Natur grundsätzlich „kata charies“ vorstellt und somit Göttliches mit Menschlichem nicht vermischt (106). Am Ende des 2. Kap. faßt noch C. die schwierige Frage nach der Konzilsökumenizität ins Auge und macht den Brief Pauls VI. geltend, den dieser am 5. 10. 1974 anlässlich des siebenhundert-jährigen Jubiläums des 2. Konzils von Lyon an Kardinal J. Willebrands richtete. C. meint, das päpstliche Schreiben lasse eine Relativierung des ökumenischen Charakters dieses Konzils zu: „on peut donc mettre en question la qualité oecuménique non seulement de Latran IV, mais de Lyon II“ (176). Wichtig ist die Benennung der Motivation: „Le Saint-Père prenait acte, aussi, du fait que la 'réception' de l'union de Lyon avait failli en Orient“ (177)¹.

Das 3. Kap. des I. Teiles ist der theologischen Reflexion über einige besondere Aspekte der geschilderten Tradition gewidmet. Der Leser findet hier anregende Gedanken zum Thema „Patrozentrismus“ in der ntl, altkirchlichen und mittelalterlichen Rede vom Verhältnisgeheimnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (181–192), ferner den Aufzeig, wie das Pneuma als die „persöngewordene“ Offenheit oder Ekstase der ewigen Drei-Einheit auf die Geschichte hin gedacht werden kann (201–205), und schließlich eine klare, aufgeschlossene und fundierte Stellungnahme zu der heute viel diskutierten Problematik „Mutterschaft Gottes“ bzw. „Feminität des Heiligen Geistes“ (206–218). Ohne in die Extreme einer unausgegorenen „feministischen Theologie“ zu fallen und dabei in Gott Geschlechtlichkeit zu projizieren, trägt der Vf. zahlreiche Zeugnisse zusammen, die die Gegenwart weiblicher Eigenschaften in der biblischen Bilderrede von Gott belegen und folglich eine Reflexion über die Assoziation „Weiblichkeit-Pneuma“ prinzipiell zulassen (206–218). Einige Ausführungen zur Notwendigkeit, die Pneumatologie fest in die Christologie zu verankern, schließen das 3. Kap.

Kap. 4 behandelt Lehrelemente, die eine Einigung zwischen dem christlichen Westen und Osten heute zunehmend fördern können (229–278). Lehrreich wirken hier: die Feststellung, man habe immer schon die Möglichkeit erwogen, am einen und selben Glauben festzuhalten, wenn auch dieser in verschiedenen Begrifflichkeiten und Denksprachen zum Ausdruck gebracht wird (233, 246); die Veranschaulichung dieses Sachverhaltes durch das Faktum, die Lateiner müssen sich mit dem einen Wort „procedere“ begnügen, wo die Griechen die verschiedenen Hervor- bzw. Ausgangeverhältnisse des Geistes mit den beiden Termini „proienai“ und „ekporeuesthai“ anzuzeigen vermögen (263); dann die Vergegenwärtigung der Diskussionslage auf dem Konzil von Florenz (243–248); und schließlich dieses klare Votum C.s bezüglich des einseitig westlich betätigten Zusatzes „Filioque“ zum Glaubensbekenntnis: „nous nous dédarons formellement favorable à la suppression“ (269; vgl. 88). Allerdings müßten zunächst zwei Vorbedingungen erfüllt werden: a) daß die orthodoxen Kirchen den nicht-häretischen Charakter und die Biblizität der mit diesem Wort gemeinten Sache anerkennen, b) daß das Kirchenvolk beiderseits vom ökumenischen Sinn eines solchen Schrittes hinreichend aufgeklärt worden sei (269f).

Der zweite Teil des Buches verweilt zunächst bei der systematisch- und praktischtheologischen Problematik der Firmung (281–293); diese sakramentale Phase der christlichen Initiation muß nach C. vorab als „ratification personelle de l'engagement baptismal“ (292) verstanden werden, was die entscheidend pneumatische Wirksamkeit der Firmhandlung keineswegs aus dem Blickfeld drängt. Im Gegenteil: Es wird dadurch das relationale Wesen des Geschehens besser herausgestellt. Dementsprechend (auch je nach Tauftypus und pastoraler Situation) solle eine plurale Antwort auf die Frage nach dem Firmalter gegeben werden. C. bleibt hier sehr nuanciert, aber seine Abneigung gegenüber der Firmspendung zwischen 8 und 12 Jahren will er nicht verbergen.

In bezug auf die Eucharistie entwickelt er eine ganze Theologie der Epiklese samt ihrer ekklesiologischen Implikationen (294–351).

Ein in vieler Hinsicht wegweisendes Buch! Sein Inhaltsreichtum und seine Ausgerichtetheit auf die theologische, pastorale und

vorab ökumenische Aktualität zeugen von der unerschöpflichen Denkvitalität C.s, dieses Meisters der reflektierten Dogmengeschichte.

Würzburg

Alexandre Ganoczy

Türk, Hans Günther: Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn. — Frankfurt a. M., Bern, Cirencestor/U. K.: Lang (1979) 460 S. (Theologie im Übergang, Bd 5) kart. Sfr. 72.—

Das vorliegende Buch ist eine Münchener Diss., die von H. Fries betreut und zu der L. Scheffczyk das Korreferat geschrieben hat; beide sind durch ihre Studien zum 19. Jh. ausgewiesen und beide hatten bereits eine Diss. zu Kuhn angeregt und begleitet. Das Formalobjekt dieser Arbeit ist die philosophische wie die theologische Erkenntniskritik Kuhns. In dieser Zuspitzung bestand trotz der verschiedenen Arbeiten zu Kuhn eine Lücke.

Der erste Teil der Studie beschäftigt sich mit Kuhns Grundlegung der Philosophie im „Jacobi“.

Kuhn hält eine idealistisch-transzendente Philosophie für unzureichend, da sie auf der bloßen Erkenntnisebene verbleibe und darum des Realitätsgehaltes entbehre. Ebenso gilt ihm Jacobis Dogmatismus für ungenügend, da er auf spekulatives Durchdringen verzichte. Wenn Philosophie beide Extreme vermeiden möchte, muß sie sich an ein formales wie inhaltliches Prius binden. Beides ist nach Kuhn so aufzuweisen: Die sich im Raum der Erfahrung vollziehende Erkenntnis schließt mit der „Vorstellung“ ein relatives Moment ein. Und darin, daß die Vorstellung wesentlich auf die sie bedingende Realität bezogen ist, ist ein absolutes Moment gegeben; dieses wird im Grundbewußtsein als spontanem, unmittelbarem Erkenntnisakt gewiß. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Vermittlung beider Pole zu leisten, d. h. das im Grundbewußtsein erkannte absolute Moment nun reflexiv bewußt zu machen, ohne dabei aber das faktische, erfahrungsmäßige aufzuheben. Kuhns Jacobi-Monographie verfolgt mit dem philosophischen Interesse mittelbar auch ein fundamentaltheologisches; sie „will in Anknüpfung an die neuzeitliche Philosophie ... die Grundlagen für eine wissenschaftliche Theologie sichern“ (96).

Der zweite Teil des Buches analysiert Kuhns Aufsatz von 1832 „Der Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie ...“.

Hier bemüht er sich aufbauend auf dem bisher umschriebenen Ansatz unmittelbar um die Grundlegung einer christlichen spekulativen Theologie. Dabei geht es ihm vor allem um den Aufweis der besonderen Nähe von Geschichte zur Religion und damit um den inneren Zusammenhang von Geschichts- und Religionsphilosophie. Das Christentum versucht Kuhn dann als wesentliches Element innerhalb des mit den Begriffen Geschichte, Religion, Offenbarung umschriebenen Fragenkreises zu erweisen; es ist „dasjenige Geschichtsprinzip, das allen übrigen Prinzipien der Geschichte erst ihren Stellenwert verleiht und sie einander zuordnet“ (133). Der Zusammenhang Geschichte — Religion — Christentum ist darum auch das Fadenkreuz, in dem Kuhn sich mit Schleiermacher auseinandersetzt; bei diesem werde die Religion „streng auf das religiöse Subjekt beschränkt“ (148). Gegenüber Dreys Systementwurf ist Kuhns Denken mehr um die Grundlegung der spekulativen Theologie bemüht.

Der dritte und vierte Teil des Buches sind thematisch orientiert und behandeln Kuhns Lehre von der unmittelbaren Gottesidee sowie seine Zuordnung von Glaube und Wissen.

Kuhn bemüht sich von Anfang seines wissenschaftlichen Arbeitens darum, die Eigenständigkeit von Religion und Theologie gegenüber der Philosophie aufzuzeigen.

Hierzu geht es ihm um den entsprechenden Aufweis der Gottesidee als eine unmittelbare und unabweisbar gewisse Größe; neben der Unmittelbarkeit kennzeichnet sie die Ausrichtung auf Gott als personales und transzendentes Wesen. Ihre Vorgegebenheit und unmittelbare Gewißheit muß Kuhn gegenüber Thomas und der Neuscholastik verteidigen; ihre personale Ausrichtung und Transzendenz gegenüber dem Pantheismus im allgemeinen und Hegel im besonderen. Diesem hält er entgegen, hier gehe Gott im Entwicklungsprozeß der Welt auf; das Moment der Freiheit und Absolutheit Gottes sei nicht gewahrt. Kuhns Hegelkritik bleibt für den Vf. unbefriedigend. Sie erreicht nach ihm nicht „das Niveau der Hegelschen Kategorienreflexion“ (324). Kuhn liefere im Grunde nur „eine einfache Gegenüberstellung einiger markanter Formulierungen Hegels und der für die christliche Gotteslehre zentralen Begriffe Persönlichkeit, Freiheit, Schöpfung, wobei vorausgesetzt wird, daß der Widerspruch zwischen beiden von selbst einleuchtet“ (324).

Der vierte Teil widmet sich dem Verhältnis Offenbarungsglaube — Vernunft. Hier besteht insofern für Kuhn kein Gegensatz, als eben auch für die Vernunftkenntnis Unmittelbarkeit, Glaube konstitutiv ist. Zum Wissen gehört als Voraussetzung Glaube. Der religiöse, christliche Glaube erscheint darum als Konkretion des allgemeinen Erkenntnisvermögens.

Die vorliegende Studie fügt sich gut in die bereits vorhandene Sekundärliteratur zu Kuhn ein. Sie zeichnet sich durch Unterscheidungs- und Präzisierungskraft gerade in den entscheidenden philosophischen wie theologischen erkenntnistheoretischen Fragen aus.

¹ Vgl. zu dieser Frage unseren Beitrag „Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis.“

Etwas behutsamer wird man T.s Kritik an Kuhns Auseinandersetzung mit Schleiermacher und Hegel einordnen. Dies gilt vor allem deswegen, weil die Bandbreite in der Interpretation beider Denker gerade heute sehr weit ist. Dies bedingt notwendig eine gewisse Zurückhaltung in der Frage, inwiefern Kuhn seinen Kontrahenten richtig antwortet.

Eine formale Anmerkung sei hier gemacht. Der auf gutem denkerischen Niveau gehaltenen Arbeit wünschte man sich eine etwas gefälligere Sprache. Die Vorliebe für Substantive und für differenzierende Einschübe in laufende Sätze macht die Lektüre der Studie oft ein wenig mühsam.

Im Ganzen handelt es sich um eine Studie, zu der die um Kuhn Interessierten gerne greifen werden.

Vallendar

Franz Courth, S.A.C.

Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. (Frankfurt): Suhrkamp (1979). 699 S. Lw. DM 68,—

Das große Werk B.s ist ein weiteres Signal dafür, daß die Starre, die, durch die Entmythologisierungsdiskussion hervorgerufen, einige Jahrzehnte lang vorherrschte, sich zu lösen beginnt. Der dogmatisch verkündete Weg „vom Mythos zum Logos“ wird nicht mehr nur in Frage gestellt, sondern ausdrücklich verneint. Der Ruf nach erneuter „Arbeit am Mythos“ wird laut. Gerade weil aber die Notbremse gegen das Mythisch-Mythologische von seiten der Theologie gezogen wurde, kann die Theologie an einem Gegenentwurf wie dem B.s nicht vorübergehen.

Es ist nun leider im Rahmen einer Rez. unmöglich, ein Werk von 700 S., das ausgezeichnet ist durch eine weitreichende Materialkenntnis im Bereich der griechischen Mythologie, der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, der Literatur und Psychologie, nachzuzeichnen, zumal sich ein großartiger Durchblick durch die Entwicklung des Prometheusmythos in den Teilen III–V mit grundsätzlichen Feststellungen, Polemiken und Einordnungen des mythischen Denkens in den Teilen I und II verbinden. Es soll denn auch nicht entschieden werden, wieweit die Wahl des Prometheusmythos als Paradigma von den genannten Voraussetzungen her bestimmt ist. Jedenfalls wird das Plädoyer zugunsten einer „Arbeit am Mythos“ von den Prämissen, die — wie sich zeigen wird — partiell und nicht ohne ein vielfach polemisch artikuliertes Interesse vorgetragen werden, zu unterscheiden sein. Dieses partielle Interesse sei vorweg genannt, da es B. bei seiner umfassenden Erudition doch nicht vor unübersehbaren Lakunen in der geschichtlichen Darstellung geschichtlicher Gegebenheiten bewahrt.

Die hier gemeinten Prämissen werden in den beiden Teilen I „Archaische Gewaltenteilung“ und II „Geschichtswerdung der Geschichten“ vorgestellt. Auf sie wird in der Rez. vorwiegend eingegangen.

Den Tenor gibt der als Motto dem Abschnitt I/I vorgestellte Satz Kafkas an Max Brod an: „Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernt denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben.“ (9) Der Ursprung des Menschen ist nach B. „bei dem Typus des Fluchttieres zu suchen“ (11). Ausgangspunkt der Überlegung ist daher die Feststellung des „Absolutismus der Wirklichkeit“, daß nämlich „der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in seiner Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte. Er mag sich früher oder später diesen Sachverhalt der Übermächtigkeit des jeweils Anderen durch die Annahme von Übermächten gedeutet haben.“ (9)

Der Mythos ist daher das/ein (?) Mittel zur Überwindung der Urangeist und die Furcht hinein: Angst wird zur Furcht rationalisiert, jedoch „primär nicht durch Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauens für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare. Es wird eine Sache vorgeschoben, um das Ungegenwärtige zum Gegenstand der abwehrenden, beschwörenden, erweichenden oder depotenzierenden Handlung zu machen. Durch Namen wird die Identität solcher Faktoren belegt und angehängt gemacht, ein Äquivalent des Umgangs erzeugt. Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat. Panik und Erstarrung als die beiden Extreme des Angstverhaltens lösen sich unter dem Schein kalkulierbarer Umgangsgrößen und geregelter Umgangsformen, auch wenn die Resultate der magischen und kultischen „Gegenleistung“ gelegentlich der Tendenz Hohn sprechen, an Gunst für den Menschen bei den Mächten zu gewinnen.“ (11f) „Der Mythos läßt den Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert; für das Glück des Menschen hat er keine Bilder.“ (38)

Entsprechend ist der „Horizont“ des Denkens „nicht nur der Inbegriff der Richtungen, aus denen Unbestimmtes zu gewärtigen ist. Es ist auch der

Inbegriff der Richtungen, in denen Vorgriffe und Ausgriffe auf Möglichkeiten orientiert sind. Der Prävention korrespondiert die Präsumtion.“ (13) Der Mythos steht im Dienste des Abbaus des Absolutismus der Wirklichkeit. Letzterem tritt „der Absolutismus der Bilder und Wünsche“ (14) entgegen. Damit steht der Mensch selbst immer schon diesseits des Absolutismus der Wirklichkeit; doch erlangt er niemals die volle Gewißheit, daß „die relative Übermacht der Realität über sein Bewußtsein und sein Geschick umgeschlagen ist in die Suprematie des Subjekts“ (15f).

In der Verlängerung dieser Feststellung liegt auch die Ablehnung der Formel „vom Mythos zum Logos“. B. nennt sie eine „klassische Desinformation“ (33), weil sie auf der falschen Versicherung beruht, „irgendwo in der Ferne der Vergangenheit sei der irreversible Fortschritt getan worden, der etwas weit hinter sich gebracht zu haben und fortan nur noch Fortschritte tun zu müssen entschieden hätte“ (34). Für B. aber gilt: „Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos.“ (18)

In den Zusammenhang dieser Überlegung gehört aber dann die Bestimmung der Wirklichkeit, des dem Menschen gegenüberstehenden „jeweils Anderen“. Die Theorien der Entstehung der Religion sortieren sich für B. in den zwei Haupttypen, für die einmal Feuerbachs „Selbstentwertung des Menschen an den Himmel“ und sodann Ottos apriorische „Urempfindung des ‚Heiligen‘“ stehen (35). Nun ist aber für B. das Andere zunächst noch nicht vorzugsweise der Andere; „Erst sobald jenes durch diesen interpretiert, das Neutrum durch die Metapher des Auch-Ich erschlossen wird, beginnt eine Weltauslegung, die den erfahrenden Menschen in die Geschichte des erfahrenden Anderen verwickelt.“ (28) Die psychologisierende Deutung der Entstehung des Anderen (personal) aus dem Anderen (neutral) läßt denn auch m. E. das Pendel der theoretischen Religionserklärung im Grunde doch zugunsten Feuerbachs sinken. Denn auch wo er respondiert, bleibt der „Entwurf“ der Religion letztendlich an den Selbstentwurf des Menschen gebunden.

In diesen Kontext gerät dann auch das Verständnis des Christentums, wenn dieses in der Konsequenz der „Arbeit der physiognomischen Erfassung“ (29) über andere „Skizze(n) der Verarbeitungsformen früherer Übermachterfahrung“ (30) zum Satz „Gott ist Liebe“ führt. Grundgelegt ist das Christentum in der Erzählung einer Geschichte: „Die Christologie erzählt die Geschichte, die notwendig geschehen sein muß, um Gott ein absolutes Interesse am ‚human interest‘ unauf löslich und ohne Ansehen der Gegenseitigkeit eines erfüllten Vertrages beizulegen.“ (30) Für B. aber ist das Christentum wesentlich gekennzeichnet durch die Begegnung mit der antiken Metaphysik, die, „aus dem Überdruß am Mythos und der Abwehr mythischer Regression entstanden“, „der christlichen Theologie die Konsequenz des Gedankens vom absoluten Interesse des Gottes am Menschen verwehren mußte“ (31). Das Christentum steht aber dann in seiner Geschichte mit seiner Theologie und Dogmatik auf der antimythischen Seite.

B. ahnt den Widerspruch, den er mit seiner Bewertung des Christentums erzeugt, und kommt ihm mit folgenden Bemerkungen zuvor: „Sollte man mir diese Auslegung theologischer Herzstücke der christlichen Tradition verübeln, so müßte ich erwidern, daß es nur unter dem Diktat der paganen Metaphysik — die nicht der Mythos selbst, aber dessen Transkription ist — verwehrt sein kann, die Zubilligung der Kunstgriffe an den Menschen zu bewundern, von denen die Theologie so lange gesprochen hat und immer zu sprechen hätte, wenn es darum geht, daß der Mensch sich mit seinem Gott gegen seinen Gott — für die Mystiker sogar: als Gottgewordener gegen seinen Gott — zu behaupten hat. Man sollte, das ist der Verweis dieser Verwahrung, schon hier bemerken können, daß Goethes ‚ungeheurer Spruch‘ im Zentrum der Entfaltung dieses Entwurfs stehen wird.“ (31)

Die in dieser präsumptiven Erwiderung implizierte These wäre — wie vieles andere — aber nicht nur zu behaupten, sondern zu beweisen. Dazu gehören die eher leichtfertigen Behauptungen wie: Paulus habe „beiläufig erfunden“, „Gott habe sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen“; dieser Gedanke habe „sich die mittelalterliche Theologie nicht erfreuen können“ (31) u. a. m. Etwas mehr Beschäftigung mit der kritisierten Dogmatik und Dogmengeschichte hätte B., wenn schon nicht eines anderen belehren können, so doch vorsichtiger formulieren lassen.

Prüfungswert bliebe auch B.s Verhältnisbestimmung von Pantheismus/Polytheismus/Monothismus. Da B. in seinen Überlegungen die außereuropäische Religionsforschung völlig außer acht läßt und sich auf die Neuformulierung der abendländischen Geistesgeschichte und das Verständnis der europäischen Moderne beschränkt, kommt für ihn eine Überprüfung des Denkansatzes aus einem größeren Umfeld heraus gar nicht in Frage. Die Verflechtung der christlichen Lehre mit der griechischen Philosophie, die B. in der Metaphysik des Aristoteles als „die Reindarstellung des Widerspruchs gegen den Mythos“ (36) anspricht, führt das Christentum selbst unter das gleiche kritische Verdikt, das den Duktus „vom Mythos zum Logos“ als unsachgemäß zurückweisen heißt.

I/II beginnt mit dem Satz: „Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit.“ (40) Wenn B. dann etwas später fortfährt: „Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Falle: die Zeit. Sonst und schwererwiegend: die Furcht“ (ebd.), ist aber auch das eine These, deren Beweis er schuldig bleibt.

Genauso gültig bleibt die Gegenthese, daß Geschichten nicht nur erzählt werden, um Zeit und Furcht zu vertreiben, sondern um Kräfte des Widerstandes, der Erneuerung oder auch der Kreativität zu wecken, so daß nicht nur eine neue Sicht der Dinge, sondern eine neue, die Situation verändernde Praxis erzeugt wird. Dann aber steckt in Geschichten nicht nur Unwissenheit und Unvertrautheit, sondern ein Urwissen um Geborgenheit und ein Urvertrauen, bestehen zu können und gerettet zu werden, wo der Mensch sich selbst keine Rettung mehr schaffen kann. Tatsächlich erweist sich auch der jüdisch-christliche Gottesglaube im Gegensatz zu B.s Vorstellung vom Einbruch des Namens in das Chaos des Unbekannten (vgl. Abschnittstitel) als Bewußtsein, mit dem Namen des Namenlosen beschenkt zu sein und damit als Glaube an den Kosmos des Unbekannten. Wo aber Gegensätze aufgezeigt werden, sollten ihnen keine Verkürzungen zugrundeliegen. So erscheint zwar in anderem Zusammenhang (vgl. Register) die Gestalt des Moses, doch wo von der Namensmittlung Gottes in biblischer Tradition die Rede ist, fehlt sie. Stattdessen stellt B. gegen die Textaussagen fest: „Die biblische Tradition hat den Gedanken kultiviert, der Gott wolle den Seinen bekannt und für die Seinen zuverlässig erreichbar sein, auch wenn ihm daran lag, seinen Namen nur für diesen einen Zweck und daher nur den Priestern bekannt zu machen.“ (42f.) Daß es zwischen Dichtern und Priestern Propheten gibt, scheint B. verborgen geblieben zu sein.

Da B. in der Neuzeit die Epoche erblickt, „die abschließend für alles einen Namen gefunden hatte“ (45), sind die Überlegungen in I/II von grundlegender Bedeutung. Insofern als auch das Dogma im Rahmen der Namengebungen besprochen wird — „Das Dogma besteht aus Definitionen“ (49) —, wird dieses gegen den Mythos festgeschrieben. Steht aber das Dogma in engster Verbindung mit der Offenbarung, so muß zwischen Mythos und Offenbarung eine Grenzlinie erhalten bleiben. Es ist Aussage der Romantik, die „dem Unerst der Mythen“, „den Ernst der Vermutung“ anheftet, „in ihnen verberge sich die verkannte Konterbande einer früheren Offenbarung an die Menschheit, vielleicht der paradiesischen Erinnerung, die sich so schön mit der platonischen Anamnesis austauschen ließ“ (56f).

Die Mythogenie läßt sich nach B. „am besten in Analogie zu der klassischen Alternative biologischer Entwicklungstheorien“ (61) sehen, doch letztlich sind Theorien über den Ursprung von Mythen wegen des vorherrschenden „Ignorabimus“ müßig (53.68). B. klassifiziert die Vorstellung vom Ursprung des Mythos mit Hilfe der Begriffe „Poesie“ und „Schrecken“ (68), hält aber dabei die Differenz von Urpoesie und Uroffenbarung offen (70). Die Einseitigkeit B.s, der zur Vorstellung seiner Thesen mehr die reine Antithese als vermittelnde Denkansätze verwendet, wird auch hier sichtbar: Ottos Definition des Heiligen als „mysterium tremendum et fascinosum“ wird praktisch auf das „tremendum“ verkürzt (72f). Das wird auch deutlich, wo B. die Konkurrenzfähigkeit der mythischen mit den theoretischen, dogmatischen und mystischen Vorstellungsweisen betont: „Niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe bessere Argumente als Wissenschaft; niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe Blutzugehör wie das Dogma und das Ideologem oder er habe die Intensität der Erfahrung, von der die Mystik spricht. Trotzdem hat er etwas zu bieten, was auch bei verminderten Ansprüchen an Zuverlässigkeit, Gewißheit, Glauben, Realismus, Intersubjektivität noch Befriedigung intelligenter Erwartungen ausmacht. Die Qualität, auf der dies beruht, läßt sich mit dem von Dilthey hergewonnenen Ausdruck ‚Bedeutsamkeit‘ belegen.“ (76f) Die Frage bleibt auch hier: Ist die dem Mythos — zu Recht — zuerkannte Qualität der Vermittlung von Bedeutsamkeit eine Qualität, die ihm ausschließlich oder nur zusammen mit den konkurrierenden Vorstellungsweisen zukommt?

Prüfenswert bleibt in diesem Zusammenhang für die Theologie, ob und wie weit das Entmythisierungsprogramm nicht doch der letzte Ausläufer jener Verbindung der christlichen Dogmatik mit der antiken Metaphysik ist, die dem Christentum den Rang einer Weltreligion vermittelt (vgl. 110). Ist aber das Miteinander von „concretissimum“ und „universalissimum“ wirklich undenkbar, so daß die Behauptung des einen die Negation des anderen einschließt? Kann man so einfach, wie B. es tut, den „dogmatischen Zeittypus“ das „Korrelat zur Allvergegenwärtigung der Heilsergebnisse durch den sakramentalen Kult“ nennen? (114)

Nach Ausführungen zu den „Verfahrensordnungen“ des Mythos, die sich an I/III („Bedeutsamkeit“) in I/IV anschließen und bei denen die Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Befassung mit dem Glaubensbegriff (129f) und den Verfahren im Christentum (137—145.154—162 passim) fortgesetzt wird, behandelt der Teil II die Geschichtswendung der Geschichten.

Die Grundmuster der Mythen als Geschichten sind so prägnant, „daß sie immer wieder überzeugen, sich immer noch als brauchbarster Stoff für jede Suche nach elementaren Sachverhalten des menschlichen Daseins anbieten“ (166). Insofern als der Ursprung des Mythos selbst in den Bereich des radikalen Unwissens gehört, geht es in diesem Teil vorwiegend um die Entstehung der literarischen Gestalt des Mythos.

Nun ist selbst das, was bei Homer und Hesiod uns erreicht, bereits eine Spätphase einer langen Entwicklung, denen eine „schriftlose Vorgeschichte“ (168) vorausgegangen ist. Was uns mit Hilfe einer „Langzeit-Selektion“ (181) zukommt, ist „durch das Organ der Rezeption gegangen, durch ihren selektiven Mechanismus ‚optimiert‘ worden“ (186). Daraus ergibt sich, daß das, was uns als „Grundmythos“ — nicht als „Urmythos“ — erscheint, doch nur „das am Ende sichtbar Bleibende, das den Rezeptionen und Erwartungen genügen konnte“ (192), ist. Dieser Grundmythos ist an der Reichweite seiner Leistung zu messen: „indem er radikal ist, wird er fähig, total zu sein“ (193). Diese

Totalität wird aber erst dort verständlich, wo in der wissenschaftlichen Erkenntnis auf Totalität verzichtet wird, ja wo Wissenschaft selbst „unter der Bedingung der Preisgabe des Totalitätsanspruchs“ steht (ebd.).

Dem Grundmythos stellt B. den „Kunstmythos“ gegenüber, „Versuche, die Qualitäten des Mythos mit Kunstmitteln nachzuahmen“, wie sie sich bei Plato und Nietzsche finden (194). In Auseinandersetzung mit H. Jonas, der den Begriff des Grundmythos auf die Gnosis angewandt hat, in diesem aber kein historisch-literarisch vorkommendes Faktum, sondern „ein dynamisches Prinzip der Sinnstiftung“ sieht (198), wendet sich B., vorlaufend zu seinem Abschnitt II/III, in dem er ausdrücklich von „Mythen und Dogmen“ handelt, dem Dogmatisierungsprozeß des Christentums zu. B. möchte ihn aus der Trennung von der Gnosis verständlich machen. Danach würden Metapher und Gleichnis zur „Vorarbeit zur begrifflichen Definition“ in bildloser Sprache (201), Geschichten nicht nur ersetzt, sondern verweigert, „weil (?) Geschichten nicht als Antworten auf Fragen ausgewiesen werden können. Aber auch, weil (?) deren Verbindlichkeit fragwürdig und als Bedingung der glaubenden Unterwerfung ungeeignet sein mußte“ (202 — Fragezeichen des Rez.). Die Dogmatisierung lebt danach von der „Berührungsfurcht vor der bildhaften Orientierung des Mythos“ (ebd.), als „Abwehr dieses Verdrängungsvorgangs, als Festschreibung durch außerordentliche Sanktion“ (203). Ist der Mythos institutionswidrig, so ruft das Dogma förmlich nach seiner Institution (ebd.).

Obwohl Mystik und Mythos — im Gegensatz zum Dogma — gemeinsam die Unterstellung zurückweisen, „Antworten auf Fragen zu suchen und zu geben“ (205), kommt es — in Konkurrenz zum Dogma — zur Ausbildung der spekulativen Mystik und zur „sekundäre(n) Rationalisierung des Grundmythos“ (204f). Dabei geht es um die Frage, was uns frei macht bzw. wovon wir erlöst werden (205f). In den Umkreis dieser Frage gehören das Dualismus-schemata, verbunden mit der Vorstellung eines kosmischen Kampfes (207), die nach B. „späte dogmatische Erfindung der Erbsünde“ (203), die Ursprungsvorstellungen u. a. m. Die Prüfung der B.schen Markion- und Paulusdeutung würde hier den Rahmen sprengen und kann daher nur zum Postulat erhoben werden (vgl. 209—224). Auch finden sich wiederum Behauptungen ohne Beweisversuche wie: „Aber in den ersten Jahrhunderten ist keineswegs so definitiv entschieden, was denn der zentrale Inhalt der frohen Verkündigung sein sollte.“ (213) (Als ob sich das Christentum unter dieser Rücksicht hätte entfalten und bis heute halten können!)

II/II bildet aber zugleich die Vorstufe zur frontalen Auseinandersetzung mit „Mythen und Dogmen“ (II/III). Am Anfang steht erneut die Grenzziehung: „Der durch die antiken Quellen vermittelte Mythos hat Phantasie und formale Disziplin der europäischen Literaturen in einzigartiger Weise bewegt, angetrieben, erfüllt und gereizt; die biblische Welt ist, trotz ihrer unvergleichlich größeren Eindringtiefe in das Bewußtsein der beiden nachchristlichen Jahrtausende, auf dem Niveau literarischer Manifestation nahezu ungegenwärtig.“ (239) In großer Ausführlichkeit versucht B. sein Negativbild von Dogmatik zu begründen. Doch fällt auch hier auf, daß er zwar eine Fülle von interessanten Mosaiksteinchen essayhaft zusammenträgt, sich ihm aber doch der eigentliche Vollzug dogmatischer Theologie, ja das Wesen von Theologie selbst entzieht. Auf Seiten des Mythos und des Dogmas stehen nach B. einander gegenüber: Bilder und Geschichten — Verweigerung der Bilder und der Geschichten (249), variable Schriftentbundenheit — Festgeschriebenheit (243f), „Vereinigungsfähigkeit heterogener Elemente unter dem Titel des ‚Pantheon‘“ — Bestimmbarkeit eines „Kernbestand(es) der verteidigungswürdigen Verhaltensformen und Aussagen“ (264), Fehlen „jede(r) Tendenz zu ständigen Selbstreinigung“ (ebd.) — Erzeugung von Häretikern und Abwehr der Häresie. Daraus folgt: „Alles, was das Dogma fordert, erläßt der Mythos. Er fordert keine Entscheidungen, keine Bekehrungen, keine Apostaten, keine Reue. Er erlaubt Identität noch in der Verformung zur Unkenntlichkeit, ja noch in der Anstrengung, ihn zu Ende zu bringen. — Die *conversio* ist die Antithese zum mystischen Ereignis“ (269). Demgegenüber steht im Christentum „die ungehemmte Nachgiebigkeit gegenüber dem Bedürfnis, mehr zu fragen und an Antworten sich zuzutrauen, als in den Gründungsurkunden des Christentums auch nur erahnbar geworden war“ (277f).

Den Abgrenzungen kann der Theologe mit Gegenthesen begegnen, nur hilft das nicht viel weiter. Die Theologie kann auch die positiven Anregungen B.s weiterverfolgen, und sie sollte es tun. Es bleibt aber bestehen, daß die Geschichte selten im reinen Entweder-Oder verläuft. Die christliche Theologie aber endet weder mit der Reformation noch mit der Aufklärung. B. hat die Auswirkungen des historischen Denkens im 18./19. Jh. auf die christliche Theologie nicht zur Kenntnis genommen. Weder die Vielfalt exegetisch-historischer Methoden im biblischen noch im dogmatischen Bereich, weder die heutige Schriftexegese als solche noch die Dogmen- und Theologiegeschichte und die Forschungen zur Dogmenentwicklung haben Spuren in seinem Werk hinterlassen. Dieses beweist nur einmal mehr den alten Spruch „*Catholica non leguntur*“. Im Register findet sich kein neuzeitlicher katholischer Theologe, doch aus der Zeit nach von Harnack kommen, soweit ich sehe, auch aus der evangelischen Theologie nur vor: K. Barth (1x), Bultmann (6x), Dibelius (1x), Kittel (1x), von Rad (1x), Stauffer (1x). Auf dieser Basis ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung von theologischer Seite schwerlich möglich. Es bleibt das Plädoyer B.s

zugunsten des Mythos und des Mythischen, zumal die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie in der Aufforderung endet: „Den Mythos zu Ende bringen.“ (II/IV)

Bonn

Hans Waldenfels

Woschitz, Karl Matthäus: **Elpis-Hoffnung**. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1979) XVI, 773 S. Lw. DM 98.—

Dieses wirklich große Buch wurde 1978 als Habil. an der kath.-theol. Fak. der Univ. Graz vorgelegt. Aus dem — modernen schwedischen — Gesichtspunkt des Rez. ist es eine fast unglaubliche Leistung. Der äußere Umfang des Buches ist an und für sich eindrucksvoll, besonders jedoch die Weite des Inhalts

Ausgangspunkt ist die Theologiegeschichte, von der patristischen Literatur bis zur politischen Theologie und Karl Rahner, und die Philosophiegeschichte, von der Scholastik bis zu Ernst Bloch, Karl Jaspers und der Frankfurter Schule. Danach folgen drei vorbereitende „Themenkreise“: griechisch-römische Antike (mit der Philosophiegeschichte von Anaximander bis zu Plutarch und Seneca), AT und Spätjudentum, und dann allgemein lexikalisch einleitend das NT. Vier exegetische Teile über die Hoffnung im synoptischen Kerygma bzw. im Corpus Paulinum, in den katholischen Briefen und im johanneischen Schrifttum schließen daran an.

W. legt damit einen sehr gründlichen und eigentlich grundlegenden Beitrag zur „Theologie der Hoffnung“ vor — treibt aber seine Theologie der Hoffnung nicht im politisierend-horizontalistischen Sinne. Sein Buch mündet ein in die Version der Welt der Neuschöpfung, der Auferstehung und des neuen Jerusalems. Die „österliche Dimension“ der christlichen Hoffnung (770) „entlarvt das Absolutheitspathos der Ideologen, Utopien, Gruppenegoismen“ (771)

Die Synthese des Buches („Integration“, 759–773), welche vielleicht eine etwas mehr ausführliche Auseinandersetzung mit der „Theologie der Hoffnung“ bieten sollte, enthält viele scharfe und äußerst prägnante Formulierungen, an die man sich gern erinnert.¹ Man darf hier hinzufügen, daß das dicke Buch durchgehend von solchen prägnanten und komprimierten Sätzen geprägt ist. Der Umfang des Buches beruht also keineswegs auf einer Tendenz, unnötig viele Worte zu machen. Im Gegenteil, dann und wann werden die Formulierungen fast zu knapp durch die Verwendung einer nicht so allgemein bekannten Fachterminologie (z. B. 63, Z. 20f; 611, Z. 17ff), einschließlich lateinischer Ausdrücke in der Weise, die mehr an die gemischte deutsch-lateinische Sprache eines Theologen des 16. Jhs als an modernes Theologendeutsch erinnert (z. B. 590, Z. 18; 541, Z. 31; 463, Z. 3; 470, Z. 1). Aber es gibt im ganzen Buch wirklich auch viele gute Beispiele dieses gedrängten Fachstils.²

Diese große Abhandlung ist ein wichtiger Fortschritt im Vergleich zum Artikel *ἐλπίς* im TWNT von R. Bultmann, selbstverständlich bedingt durch die breite Anlage des Werkes. Die Kritik James Barrs u. a. hat ja auch das Gespür für die Notwendigkeit geweckt, eine bibeltheologische Begriffsuntersuchung weit über den Rahmen eines einzelnen Wortstammes auszudehnen. Dann und wann könnte man sich wohl fragen, ob diese Untersuchung nicht zu weit ausgedehnt wird, so daß der eigentliche Hoffnungsbegriff selbst am Horizont verschwindet, wie z. B. in der Diskussion über die Zeit-Bestimmung in Q (378).³ Überhaupt fehlt eine eigentliche Diskussion dessen, was zum Thema oder Begriff Elpis-Hoffnung gehört. Das trägt wohl auch dazu bei, daß die Ausführungen bisweilen scheinbar ziemlich wenig mit dem Begriff Hoffnung zu tun haben. Wichtiger sind aber neue Einsichten, wobei ich z. B. an die ursprüngliche Neutralität der Elpis-Terminologie in der griechischen Sprache (was von Bultmann überhaupt nicht erwähnt wird) denke (66–84), nämlich daß *ἐλπίζειν* auch „fürchten“ bedeuten kann und daß es immer das Moment der Unsicherheit und Beunruhigung beinhaltet (74f)

Das Wagnis eines solchen Buches führt natürlich hier und da zu Fehlern in Einzelheiten oder vereinfachenden Interpretationen und Darstellungen. Für große Teile des Buches bin ich überhaupt

nicht kompetent ein eigenes Urteil ohne Sonderstudien zu wagen. Aber ich möchte doch zum Abschnitt „Hoffnung in der Apokalyptik und Intertestamentarliteratur“ (315–323) einiges kritisch sagen:

Allgemein spürt man eine negative Einstellung zum Phänomen Apokalyptik, z. B. in folgender Formulierung auf S. 316: „Gottes Plan mit der Geschichte wird zum Gegenstand spekulierender Reflexionen“ (vgl. auch 380; 445).

Die Diskussion des äthiopischen Henochbuches (318) befaßt sich überhaupt nicht mit dem literarkritischen Problem der Bilderreden, das ja mehr als je — veranlaßt durch die Ausgabe der aramäischen Qumran-Fragmente des 1. Hen. von Milik, wo die Bilderreden ganz fehlen — im Zentrum der Behandlung dieser Quelle zur jüdischen Apokalyptik stehen muß. Die Belegstellen aus verschiedenen Teilen des Buches werden zu einfach gemischt. Die Auferweckung der Toten ist kein zentrales Thema im 22. Kap.

Unter dem Titel „Viertes Esrabuch und Baruch-Apokalypse“ (319) erscheinen auch viele Belege aus dem äth. Hen. und ein Beleg aus Ps. Sal., sogar ein spätes Zitat aus der rabbinischen Literatur (Rab in Ber 17a). Die allgemeine Auferstehung aller Toten wird nicht von allen Teilen der Baruch-Apokalypse vertreten.

Die Arbeit von Schüpphaus zu den Psalmen Salomos, die letzte große Monographie, soweit mir bekannt ist, wird überhaupt nicht erwähnt — und dann enthält wohl der letzte Satz mit dem etwas unerwarteten Vergleich mit Qumran — warum gerade Qumran? — einen Schreibfehler.⁴

Diese Kritik gilt aber nicht der Exegese der ntl Texte, die allgemein wohlbegründet und überzeugend wirkt. Dann und wann sind natürlich auch hier einzelne Formulierungen nicht so gut gelungen.⁵ Hier und da werden Zitate fast ohne Exegese und eigentlicher Auswertung angeführt (vgl. 346, Z. 5ff). Besonders zum ntl Teil der Untersuchung wirkt der ganze einleitende Abschnitt (Wortanalyse usw. 333–360) problematisch, als ein zusammenfassender Lexikonartikel vor der eigentlichen Exegese, mit teilweise nicht notwendig erscheinenden Wiederholungen aus dem Vorausgehenden, dem AT und der klassischen Literatur.⁶ Eine Begründung für diese einleitenden Abschnitte zu den verschiedenen Themenkreisen habe ich nicht gefunden. Eine gewisse Unkenntnis bezüglich der Diskussion außerhalb des deutschen Sprachgebietes muß man, wie öfters in deutschsprachigen bibelwissenschaftlichen Arbeiten, feststellen. Das gilt jedenfalls für die Behandlung des Römerbriefes bei W.

Wohl werden die Kapitel 9–11 kurz durchgegangen, doch fast nur wie ein Referat (536ff), und unmittelbar danach fährt W. so fort, als ob es diese Kapitel im Römerbrief überhaupt nicht gäbe: „Auf dem unverlorenen Hintergrund des großen ‚theologischen‘ Themas von der rechtfertigenden Tat Gottes in Jesus Christus schreibt Paulus in einer unaufhebbaren Konnexion dazu seinen paränetischen Teil (Röm 12–15) und gibt diesem ein eschatologisches Gefälle“ (539f).

W. D. Davies, J. Munck, K. Stendahl und andere Forscher, die auf die Bedeutung der Kap. 9–11 hingewiesen haben, werden vollständig überhört — als ob der paränetische Teil (vor allem Kap. 14–15) nicht sehr viel gerade mit dem Verhältnis Juden-Heiden nach Röm 9–11 zu tun hätte!

In diesem großen Buch mit so vielen Text- und Wortanalysen wie Diskussionen theologischer und philosophischer Werke kann man das vollständige Fehlen irgendwelcher Indices (!) als auch einer Bibliographie zwar aus Mitleid mit dem Vf. oder evtl. Mitarbeitern verstehen, aber kaum verteidigen (der Vf. hat es auch nicht getan).

Natürlich gibt es auf den 773 S. einige Schreib- und/oder Druckfehler (z. B. 5, Z. 18; 46, Z. 1; 461 Anm. 142; 491 Anm. 228), besonders in den griechischen (z. B. 382, Z. 26; 453, Z. 25; 490, Z. 3; 508, Z. 24; 508, Z. 4; 718, Z. 21) und hebräischen (z. B. 315, Z. 27) Wörtern. 661, Z. 15 muß es wohl Jud 6.9.10 heißen.

Es ist hier nicht möglich, sich mit den vielen Text-Interpretationen (oder vorausgesetzten Text-Interpretationen anderer Verfasser) dieses Buches auseinanderzusetzen. Das wird noch in den folgenden Jahren kommen, da klassische Philologen, Alt- und Neutesta-

¹ Z. B. der erste Satz S. 772 von der Haltung eines Christen: „Im Vertrauen auf die Rechtmäßigkeit der Sittlichkeit seiner sozialesethischen Aktivität im ‚Vorletzten‘ steht er kritisch allen Zukunftsoptimisten gegenüber, die sich die Züge eines innerweltlichen Erlösungsmythos geben.“

² Z. B. die drei Sätze von der paulinischen Lehre von der Auferstehung der Toten Z. 24–28 S. 434, oder der Satz vom Zusammenhang zwischen Röm 5.20 und 7.7f S. 517f.

³ Vgl. auch die von J. Barr wohl ganz unbeeinflusste Distinktion zwischen *χρόνος* und *καιρός* in 1 Th 5,1 (457f).

⁴ „Die Ps. Sal. teilen mit Qumran die Erwartung des Endes, differieren von Qumran aber durch das Fehlen einer priesterlichen Messianologie wie durch den prädestinarianischen Dualismus“, S. 323. Vgl. Anm. 454. Es sollte wohl heißen: „das Fehlen des prädestinarianischen Dualismus“.

⁵ Z. B. wenn S. 342 Hebr 6,11 so ausgelegt wird: „Gegenüber der Ambivalenz des griechischen Hoffnungsbegriffes empfiehlt der Verfasser des Hebräer-Briefes die ‚volle Wirklichkeit der Hoffnung‘.“ Eine solche allgemeine Diskussion der Bedeutung des griechischen Wortes *ἐλπίς* kommt im NT nicht vor.

⁶ Vgl. z. B. S. 358 mit S. 225f. und 230. Neue Zitate aus der griechischen Literatur und aus Suidas werden S. 342 angeführt — warum nicht im Abschnitt zur griechischen Literatur mit einem einfachen Hinweis zum bereits angeführten Stoff hier im ntl Abschnitt?

mentler sowie systematische Theologen dieses Werk natürlich gründlich benützen müssen und dann die Exegese der verschiedenen Texte und die übergreifenden Urteile überprüfen werden. Ich bin überzeugt, daß der Vf. mit guter Hoffnung für die meisten Ergebnisse seines Buches in die Zukunft blicken kann. Eschatologie kann man bis zur Jahrtausendwende sicher nicht ohne fleißige Benützung dieses Buches verantwortlich treiben.

Uppsala

Hans C. Cavallin

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 5: Schulte, Raphael: Leib und Seele. Greshake, Gisbert: Tod und Auferstehung. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980) 133 S., geb. DM 22,80

In diesem Bd der „Enzyklopädischen Bibliothek“ wird sinnvollerweise das Leib-Seele-Problem mit der Frage nach Tod und Auferstehung verbunden, so daß die eschatologische Dimension des Problems mit zur Sprache kommt. Dies ist vor allem deshalb zu begrüßen, weil die auf den griechischen Ursprung der Metaphysik zurückführende Frage nach Einheit und Verschiedenheit von Leib und Seele in den letzten Jahrzehnten häufig in eine Spannung, ja in einem Widerspruch zum biblischen Verständnis von Tod und Auferstehung gerückt worden ist.

Schulte stellt in der Einleitung zu seinem Beitrag heraus, daß die neue Aktualität des Leib-Seele-Problems nicht nur mit der Entwicklung moderner Wissenschaften wie Biologie, Medizin, Psychosomatik, Verhaltensforschung, Evolutionstheorie usw. zusammenhängt. Ihr liegt vielmehr ein „unabweisbarer Erfahrungskomplex menschlichen Daseins zugrunde ...“ (10). Diese Erfahrung spiegelt sich auch in der „lebendigen Alltagssprache“ wider, weil diese „Urworte“ kennt, welche für den konkreten Menschen und für das Ich stehen. Es sind Worte wie z. B. Leib, Herz, Geist, Leben, Seele und Leib, welche immer auf den konkreten Menschen in seiner Ganzheit zielen und doch solche Nuancen in sich tragen, daß wir unser Sein nicht als ein „monadisch-einfaches“ verstehen. Dieser fundamentalen Bedeutung der Einheit und des Unterschiedes von Leib und Seele im Menschen entspricht die zentrale Stellung des Leib-Seele-Problems in der Geschichte des Denkens.

Sch. gibt daher im I. Teil seines Beitrags einen geistes- und problemgeschichtlichen Überblick, wobei sowohl das griechisch-hellenistische Verständnis von Leib und Seele wie auch das biblische Menschenbild zur Sprache kommen. Zu Recht räumt Sch. Thomas von Aquin in der Geschichte des Problems eine zentrale Stellung ein. Sch. betont, daß Thomas zwar das Leib-Seele-Verhältnis in das durch die Aristoteles-Rezeption neu gewonnene „Kategoriengerüst“ übersetzt habe, aber „weder die Problemstellung noch die vorgeschlagene Lösung“ als aristotelisch bezeichnet werden können. Thomas wollte vielmehr einen christlich-theologischen Ansatz bieten. Er hatte die Absicht, ein aus theologischen Gründen gefordertes Verständnis des Menschen vorzulegen, nicht aber eine vollständige Anthropologie auszuarbeiten. Daher ist sein Ansatz für Ergänzungen aus dem Bereich der modernen Wissenschaften offen. Der Vf. interpretiert dann die Lehre von der Geistseele als *forma corporis* im Sinne einer Konstitutionstheorie. Es ist im Hinblick auf Thomas ungenau, „von der Seele und dem Körper zu sprechen, wenn die beiden konstituierenden Prinzipien gemeint sind“, nämlich „*anima*“ und „*materia prima*“ (23f). Dabei darf nicht vergessen werden, daß die menschliche Geistseele incorruptibel ist, ein in sich subsistierendes Sein besitzt und daher nicht in ihrem *forma-Sein* aufgeht. Dennoch bestimmt Sch. die Verbundenheit der Seele mit dem Leib im Anschluß an Thomas als deren „Selbstvollzug“. Da der eine Mensch aus den genannten Prinzipien konstituiert wird, stellen lebendiger, beseelter Körper und Seele jeweils den ganzen Menschen dar, der allerdings jeweils unter einem anderen Teilaspekt gesehen wird. Mit dieser Lehre des Thomas kommt die philosophische Interpretation des Menschen in eine große Nähe zum biblischen Menschenbild.

Die nach einem kurzen Blick auf die neuzeitliche Entwicklung des Problems bis hin zur heutigen Fragestellung vollzogene systematische Darstellung im II. Teil folgt dem Leitgedanken eines solchen „offenen Thomismus“. Für Sch. ist der „Geist der Materie“, die Seele der Leiblichkeit „über-geordnet“, während die Materie ihnen vor-geordnet ist. Beide sind einander zugeordnet und bedingen sich gegenseitig. Auf diese Weise will Sch. an einer „Hierarchie des Seins“ festhalten, wobei allerdings gegenüber der Überordnung des Geistes die genannte Vorordnung genauer deutlich gemacht werden müßte.

Entsprechend dieser Grundauffassung unterstreicht Sch. die überragende Bedeutung des menschlichen Ich. Es erscheint als jene erste und letzte Instanz, welche alle körperlichen und psychischen Phänomene als die seinen umgreift und in ihnen anwesend ist. Allerdings vermag der Mensch dieses Zentrum seiner Existenz nie voll zu vergegenständlichen, obwohl er in ihm reflexiv bei sich, sich selber anwesend ist. Alles andere wird vom Ich „gehabt“, während vom Ich selber nur noch gesagt werden kann: „Ich bin“. Zugleich weiß der Mensch aber, daß er nicht sein eigener Ursprung ist. Daher eröffnet sich ihm im Ich und seiner Unhintergebarkeit die differenzierte Einheit von Selbstmächtigkeit und Kontingenz. An diesem entscheidenden Punkt seines Gedankenganges erreicht Sch. eine bemerkenswerte Synthese zwischen thomistischem, neuzeitlich-transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken. Die Rückkunft des Subjekts auf sich im Sinne Thomas

von Aquins wird in einer an Kants transzendente Apperzeption und Fichtes Begriff vom Ich erinnernden Weise „mit dem Vom-anderen-Ursprung-her-Sein“ (39) des Menschen so in eins gedacht, daß die Selbstgehörigkeit des Ich zugleich als Eingesetztsein in das Gott-Mensch-Verhältnis erscheint. Da dieses Ich zugleich als *forma corporis* im thomistischen Sinne fungiert, gewinnt das Wort „Seele“ seine Würde zurück. Sie erscheint nun als der ganze, verleblichte Mensch „als Ursprungs-Ich und gott-geschaffene Freiheit“ (39).

Wichtig ist auch Sch's. Beurteilung der unausrottbaren Neigung, die Leiblichkeit als Ursprung und Sitz des Bösen anzusehen. Er führt dies darauf zurück, daß der in seinem Leib nicht nur in Natur, sondern auch in Geschichte eingesetzte Mensch sich unter Bedingungen vorfindet, die aus der Freiheit anderer stammen und in denen zum Teil böse Entschiedenheit vorliegt. In dieser Sicht ist also die erbsündliche Belastung der geschichtlichen Umwelt der Grund manichäischer und dualistischer Mißverständnisse, nicht aber die Materie und der Leib ihrem ontologischen Wesen nach.

Greshakes Beitrag setzt bei Deutungen und Sinngebungen des Todes in der gegenwärtigen Gesellschaft ein, wobei die weitverbreitete These vom „natürlichen Tod“ sowie das marxistische Todesverständnis thematisiert und mit kritischen Anfragen konfrontiert werden. Außerdem wird die hermeneutische Funktion des Todes behandelt, dergemäß er das menschliche Leben zum Verständnis seiner selbst bringt. Diese Hermeneutik spielt vor allem in der Existenzphilosophie und bei Heidegger eine wichtige Rolle. Bei aller Bedeutung der Reflexion über die hermeneutische Funktion des Todes, weist G. aber darauf hin, daß der Tod „nicht nur die Möglichkeit zu einem authentischen Leben“ eröffnet, sondern dieses Leben auch „aggressiv“ abbricht. Es entsteht damit die Frage, ob die Authentizität der menschlichen Existenz „nur um den Preis der Destruktion zu haben“ ist (84).

In Hinsicht auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele greift auch G. auf Thomas von Aquin zurück, indem er in Absetzung von dualistischen Versuchen die Unsterblichkeit der Seele der Sterblichkeit des Leibes gegenüber zu stellen und den Tod als „Trennung von Leib und Seele“ zu verstehen, den Unterschied von „Unsterblichkeit“ und „Unvergänglichkeit“ akzentuiert. Ohne die Subsistenz der unzerstörbaren Seele zu leugnen, muß doch im Anschluß an Thomas daran festgehalten werden, daß die vom Leib getrennte, unzerstörbare Seele in einen „naturwidrigen Zustand“ gerät (90). Allerdings halten christlicher Glaube und christliche Philosophie an der Unvergänglichkeit der Seele fest, um das Problem „eines Identitätsträgers zwischen Tod und (endgeschichtlicher) Auferstehung lösen zu können“. G. leistet einen wertvollen Beitrag zur Lösung der damit dem christlichen Denken aufgegebenen Probleme, indem er eine „monologische“ von der „dialogischen“ Unsterblichkeitsbegründung unterscheidet. Er macht deutlich, daß sich dieser Unterschied schon bei Platon in gewisser Weise findet, weil er die Seele nicht nur als eine in sich unzerstörbare Substanz betrachtet. Sie ist vielmehr gerade darum unzerstörbar, „weil sie dem Ewigen und Göttlichen entspricht“. Allerdings kann nicht übersehen werden, daß der Grundzug der philosophischen Begründung der Unsterblichkeit auf die Seele in sich blickt, insofern sie als unzerstörbare Substanz oder als in einem unendlichen Progreß des Vollkommenheitsstrebens befindlich (Kant) betrachtet wird. Nach G. mußte nun gerade die monologische Begründung der Unsterblichkeit der Seele in den Sog der neuzeitlichen Religionskritik geraten, weil ihre Argumente vielleicht nur Projektionen der Sehnsucht der Seele nach Unsterblichkeit und Vollkommenheit sind. Jedenfalls bleibt die Situation philosophischen Argumentierens angesichts des Todes aporetisch (93). Aus dieser Aporie führt die „theologische Rede von der Auferstehung der Toten“ (94) als Zeugnis eines dialogischen Geschehens hinaus. Im Überblick G.s über Leben und Tod im AT wird bereits deutlich, daß dort, wo das AT zu einer ausdrücklich formulierten Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus gelangt, sie diese als äußersten „Erweis der bereits anfanghaft erfahrenen Treue Gottes“ (97) ansieht und der Tod als Folge der Sünde gedeutet werden kann, weil die Sünde nichts anderes ist als der Versuch des Menschen, sein Leben undiallogisch auf sich selbst zu stellen, statt es von Gott her in „Dank und Vertrauen“ entgegenzunehmen (98). Von daher erscheint in der ntl Deutung des Todesphänomens der Sinn des Sühnetodes Jesu. In ihm wird sichtbar, was aus dem Menschen wird, wenn dieser sich dem Dialog mit Gott verweigert. In ihm erscheint aber zugleich Gottes Angebot des Lebens, weil Jesus sich in der freiwilligen „Lebensübereignung“ Gott anvertraut und gerade dadurch für alle Gottes Anwesenheit im Reich des Todes deutlich macht. Dem entspricht es, daß Gott sich in Jesus als dem Auferstandenen „als Macht über den Tod und als Zusage von Leben und Liebe“ erweist (103). Von hier aus wird dann die Aporie von Tod und Unsterblichkeit überwunden. Von Natur aus ist der Mensch in die Lebensgemeinschaft mit Gott gerufen, tatsächlich hat aber die „Unvergänglichkeit des Menschen ... ihren Seins- und Erkenntnisgrund in der Auferstehung Jesu“ (107).

Auch in der vorliegenden Schrift setzt sich G. erneut mit dem Problem des Zwischenzustands zwischen Tod und Auferstehung auseinander. Dabei wird vor allem deutlich, daß die Entwicklung der Lehre vom Zwischenstand eine antignostische Spitze besitzt, da die Annahme einer Vollendung des Menschen unmittelbar im oder nach dem Tod mit dem gnostischen Gedanken der „Himmelsreise“ hätte verwechselt werden können. Auch wenn man zugeben muß, daß in der Folge dieser Entwicklung eine „Unterbewertung der Auferstehung im durchschnittlichen Glaubensbewußtsein“ mit der „Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele“ verbunden war (114), wird man die neuzeitliche Kontrastierung von Unsterblichkeit

und Auferstehung nicht teilen können. Allerdings ist zuzugeben, daß die Kritik der evangelischen Theologie am Übergewicht der Unsterblichkeitslehre einen Hinweis auf die dialogische Begründung einer Hoffnung über den Tod hinaus vom Christuseignis her enthält. G. unterstreicht die in der heutigen Diskussion wachsende Einsicht von der spezifischen Eigenart des menschlichen Leibes und macht sie für den Gedanken einer Auferstehung des Menschen im Tode fruchtbar. Im Leib vollzieht der Mensch sein In-der-Welt-Sein, im Leib geschieht eine Verinnerlichung von Materie „in den Selbstvollzug des menschlichen Geistes hinein“ (117). Beachtet man diese „Relationalität“ der menschlichen Leiblichkeit „zur gesamten Wirklichkeit“, dann ist es möglich anzunehmen, daß der Mensch im Tod mit seinen gesamten Beziehungen zur Wirklichkeit in die entscheidende Krise gerät, aus welcher er als ganzer in der Auferweckung durch die Hand Gottes gerettet wird. Allerdings — und dies scheint ein entscheidender Fortschritt G.s im Vergleich zu seinen früheren Veröffentlichungen zu sein — wird von ihm nun die Universalität des in Christus angebrochenen Heiles so ausgelegt, daß dem „Zwischenzustand“ ein theologisch vertretbarer Sinn abgewonnen werden kann. Wo der einzelne Mensch als Person bereits auferstanden ist, „wartet“ er doch noch auf die Vollendung der Geschichte im ganzen. Denn gerade wegen der Universalität des menschlichen Bezuges zur Wirklichkeit, welche auch ihren Leib prägt, kann er nicht vollendet sein, bevor nicht das Ganze, in dem auch er seine Existenz verwirklicht hat, ans Ziel gelangt ist. Es ergibt sich also: „Der Zwischenzustand ist somit ein — vielleicht notwendiges — Vorstellungsbild, um die Spannung von individueller und universaler Vollendung im Auferstehungsgeschehen zum Ausdruck zu bringen“ (119).

Beide Beiträge machen das Buch nicht nur für eine breitere Öffentlichkeit zu einer fruchtbaren Lektüre, sondern sie erbringen auch Beiträge zur Klärung aktueller Probleme, die in der Diskussion ihr Gewicht besitzen. Dabei versteht es sich von selbst, daß im Rahmen der „Enzyklopädie“ viele Einzelfragen nur angedeutet werden können. Daher sind die umfangreichen Literaturverzeichnisse zu begrüßen, welche die Vf. ihren Beiträgen beigegeben haben, um ein umfassenderes Weiterstudium zu ermöglichen. Wer das, aus welchen Gründen auch immer, nicht vermag, wird in beiden Beiträgen eine tragfähige Grundlage für ein vertieftes Glaubensverständnis finden können, welches auf dem Boden der unverzichtbaren Leitlinien der Tradition steht und sich doch, jenseits von modischen Engführungen, den offenen Fragen stellt, die zu bedenken uns heute aufgegeben sind.

Oberhausen

Georg Scherer

Stoodt, Dieter: Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980) 200 S., DM 19.80

Bochinger, Erich / Paul, Eugen: Einführung in die Religionspädagogik. — München/Mainz: Kaiser/Grünwald (1979) 195 S. (studium theologie 5), DM 22.—

Zwei Verlage legen in relativ kurzen zeitlichen Abständen voneinander eine Einführung in die Religionspädagogik vor. Dies läßt auf ein Bedürfnis bei den Studierenden schließen und auf die Praxis, in speziellen Lehrveranstaltungen in das Studium der Religionspädagogik einzuführen. Die Probleme des Religionsunterrichts in der Schule erfordern dies, denn stärker als den Lehrer anderer Fächer überfällt den Religionslehrer der Praxischock zu Beginn seiner Tätigkeit. Es muß für ihn eine Ausbildung gesichert werden, die es ihm ermöglicht, mit den beruflichen Schwierigkeiten fertig zu werden und einen Unterricht zu erteilen, der auf den Erfahrungshorizont der Schüler und auf deren außerschulischen Erlebnishintergrund abgestimmt ist. Es kann nicht die Absicht der akademischen Lehrerbildung sein, hinter einer sich wissenschaftlich gebärdenden Didaktik der Religionslehre Vermittlungsformen zu begünstigen, die unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen gewachsen und auf diese zugeschnitten sind, die heute aber dazu führen müssen, nicht nur das Sonderdasein des Religionsunterrichts in der Schule zu verfestigen, sondern auch die Privatisierung religiöser Vorstellungen und Einstellungen zu begünstigen.

Die Religionspädagogik hat die Theorie für geplantes, zielorientiertes und systematisches Vorgehen bei der Begegnung junger Menschen mit der Glaubenswirklichkeit zu erstellen. Im theologischen Studium begegnet sie nur auf einer anderen Ebene allen jenen Schwierigkeiten der Glaubensvermittlung, die sie aus ihren Handlungsfeldern, z. B. religiöse Kleinkinderziehung, Religionsunterricht in der Schule, kirchliche Jugendarbeit, kennt. Im akademischen Lehrbetrieb hat sie gleichsam ein Gegenstandsfeld, an dem sie ihre Theorie verifizieren kann. Unter dieser Rücksicht sind die beiden hier zu besprechenden Veröffentlichungen bedeutsam. Nach Konzeption und Aufbau verschieden, erfüllen beide hochschuldidaktisch gesehen die Funktion von Unterrichtsmaterialien.

Sie wollen nicht nur informieren, wie das Lehrbuch, sondern auch Lernvorgänge steuern. Sie sind mehr als herkömmliche Studienmaterialien prozeßorientiert und berücksichtigen die gesellschaftswissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Dennoch konkurrieren sie nicht miteinander, sondern ergänzen sich; sie empfehlen sich beide dem Studienanfänger mit dem Berufsziel des Religionslehrers.

Stoodt legt eine „Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik“ vor, die zugleich eine erste Einführung in die Theologie sein will, weil in der Einführung immer schon das Ganze der Theologie, zutreffender gesagt, das Theologieverständnis des Autors, zum Tragen kommt. Stoodt hält aber ergänzende einführende Lehrveranstaltungen für erforderlich. Er sagt ausdrücklich: „Eine Einführung in die Religionspädagogik wäre ein Zweites, eine Religionsdidaktik (Fachdidaktik des Religionsunterrichts), ein Drittes — und eine Theologie für Religionspädagogen wäre noch einmal etwas anderes.“ (10)

Nachdem St. einleitend auf die äußeren Umstände des Studiums eingegangen ist und das Verständnis der Religionspädagogik als Wissenschaft geklärt hat, stellt er im ersten Teil seines Buches die wichtigsten Handlungsfelder der Religionspädagogik (Familie, Konfirmandenunterricht, Jugendarbeit, Religionsunterricht) vor.

Im zweiten Teil, den er „Religionspädagogik angesichts der Beliebtheit religiöser Meinungen und Haltungen“ betitelt, versucht er, an Beispielen heutige Religiosität zu kennzeichnen. Er sieht deren besonderes Merkmal in der individualistischen Ausformung religiöser Vorstellungen. Diese Religiosität ist privatisiert, folglich von Mensch zu Mensch so verschieden, daß religiöse Kommunikation und Interaktion kaum noch möglich sind. Es besteht eine nur schwer überbrückbare Diskrepanz zwischen dieser Privatreligion und den offiziellen Intentionen kirchlichen Tuns. Zwangsläufig kann so geartete Religiosität nicht mehr gesellschaftspolitisch wirksam werden. Die Abwesenheit von Religion im öffentlichen Leben ist die Folge davon, ein Zustand, der geschichtlich, sozial und institutionell bedingt ist. Auf diesem Hintergrund kann intentionale religiöse Erziehung nur geschehen, wenn der angehende Religionslehrer selbst Kommunikations- und Interaktionskompetenz für sein Praxisfeld erwirbt. Voraussetzung dafür ist, daß er sich selbst mit seiner Lebensgeschichte und seiner Disposition in das Studium einbringen kann.

Methodisch versucht St. sein Ziel zu erreichen, indem er Informationen und knappe theoretische Erklärungen, Aufgabenstellungen, Lösungshinweise und Erfahrungsberichte aufeinander bezieht. Dadurch soll der Studierende angeregt werden, selbständig zu denken, sich seiner religiösen Einstellung bewußt zu werden und sich allmählich ein Urteil über historische und sozialkulturelle Bedingungen zu bilden, unter denen sich Glaube artikuliert.

Bezugsrahmen, Begriff und Kategorien übernimmt St. aus der Religionssoziologie und der kritischen Theorie. Religionspädagogik versteht er als kritische Theorie religiös vermittelter und religiös fundierter Verhaltensweisen. Seinen empirischen Ansatz setzt er deutlich ab vom hermeneutischen und historisch-kritischen. Unter diesen Voraussetzungen werden die negativen Äußerungen über die institutionalisierten Religionen verständlich; sie haben ihre ursprüngliche Kraft verloren, sind gesellschaftlich wirkungslos und von geringem Lebenswert. St.s Einführung ist von ihrem Ansatz her kirchenkritisch. Sie soll innovatorische Impulse zum praktischen Diskurs der Betroffenen geben, denn nur über diesen Diskurs kann heute noch ein Verständnis erzielt werden über die Einschätzung von Lebenssituationen, über gesellschaftlich notwendige Handlungsweisen, über das ethische Urteil, und über das, was wir glauben. Der Diskurs wird gleichsam die Prüfungs- und Entscheidungsinstanz des Glaubens.

„Wichtig ist bei derartigen Gesprächen, Diskursen, Verständigungsvorgängen, daß sie nicht ohne weiteres gelingen, auch gar nicht gelingen können. Vor dem praktischen Diskurs, und ihn auch häufig über längere Zeit begleitend, ist der — sagen wir einmal: therapeutische Diskurs wichtig.“

Die Menschen müssen erst einmal sich selbst eingestehen und dann auch thematisieren können, was dem praktischen Diskurs alles im Weg steht: Ängste, emotionale Unentfaltetheit, Negativverfahren, das Risiko der Solidarisierung, die Prägungen durch Profit und Prestige, der naheliegende soziale Rückzug, die Last der Entpolitisierung und vieles andere mehr.“ (128)

An St. ist die Frage zu stellen, ob eine Religionspädagogik, wie er sie sich vorstellt, in gleicher Weise gemeindestiftend sein kann, wie sie kirchenkritisch ist. Treten nicht durch den sozialwissenschaftlichen Ansatz biblisch fundierte theologische Begriffe zurück und verlieren nicht damit systematische Theologie und Exegese im Verständnis der Studierenden jene Einschätzung, die ihnen im Rahmen der Theologie zukommt? Bleibt nicht der Satz „Die Inhalte der Religion sind nicht mehr allgemein verbindlich“ (126) trotz aller Erklärungsversuche mißverständlich, und verliert nicht durch ihn das geoffenbarte Gotteswort seinen Anspruchscharakter? Kann St. nicht so verstanden werden, als läge die Verbindlichkeit theologischer Aussagen im Konsens derer, die sich im kontinuierlichen Austausch über Inhalte von Religion um diesen Konsens bemühen?

Sagt er doch: „Wenn kollektive Identität heute noch denkbar und realisierbar ist, dann nur in ‚reflexiver Gestalt‘: Sie muß zum Gegenstand des Austausches der Individuen werden, also zum Inhalt eines kontinuierlichen Prozesses, an dem sich viele im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen beteiligen im Hinblick auf Identitätsbildung.“ (127; vgl. auch 148)

Um nicht mißverstanden zu werden, erklärt St.: „Die evangelische Kirche versteht sich als ‚Kirche des Wortes‘. Unsere erste Aufgabe ist es daher, dieses Wort immer wieder zu untersuchen; zu klären, was es inhaltlich meint; es lauter und präzise treffend zu sagen, so daß viele Menschen sich auf es einlassen können.“ (173)

Aber es liegt ihm doch so sehr daran, daß dieses Wort aus dem Konnex mit dem geschichtlichen und dem gesellschaftspolitischen Arrangement verstanden wird, in dem es zur Ausformulierung kam. Für ihn selbst ist das kein Abgleiten in Relativismus und subjektive Unverbindlichkeit. Kann er aber sicher sein, daß es dies nicht doch für die Studierenden wird, die er in das Studium der Religionspädagogik einführen will?

Erich Bochsinger und Eugen Paul gehen in ihrer Einführung in die Religionspädagogik ebenfalls vom sozialwissenschaftlichen Ansatz aus. Ihr Werk wirkt jedoch von seinem Inhalt her, der es zu einer Einführung in die Didaktik des Religionsunterrichtes macht, weniger einseitig.

Die beiden Vf. legen einleitend ihre Absicht dar: „Heute nun betrachtet man immer mehr das Gesamt religiöser Erziehung quer durch die verschiedenen Lehr- und Lernorte als Gegenstandsbereich der Religionspädagogik: also religiöse Erziehung angefangen von der Familie über Kindergarten/Vorschule, kirchliche Jugendarbeit bis hin zur kirchlichen Erwachsenenbildung.“ (11/12)

Weil sie aber nicht ein Lehrbuch der Religionspädagogik schreiben wollen, sondern eine erste Einführung in den Gegenstandsbereich, beschränken sie sich auf den Religionsunterricht in der Schule. Dazu wollen sie nicht „neueste Erkenntnisse“ und moderne Problemlösungen vorlegen, sondern eine erste, dem Anfänger angemessene Hinführung, die ihm das Weiterstudium möglichst unter Anleitung eines Dozenten erleichtern soll.

Diese Absicht wird erreicht. Das Buch vermittelt Einsicht in die wesentlichen Teilbereiche der Didaktik des Religionsunterrichts, die knapp und präzise behandelt werden, wobei Beispiele, Querverweise, Lesehinweise, Aufgabenstellungen sowie angebotene Lösungen entscheidend zum Verständnis, vor allem auch der unvermeidlichen Fachterminologie, beitragen. Der Leser gewinnt einen Einblick in die Themenbereiche: Lehren und Lernen im Religionsunterricht; die verschiedenen Konzeptionen von Religionsunterricht; Religionsunterricht im Einflußfeld von Kirche und Theologie; Schule und Erziehungswissenschaft; die wichtigsten didaktischen Kategorien (Ziele, Inhalte, Verfahren und Evaluation); Planung und Vorbereitung des Unterrichts.

Wie schon erwähnt wirkt sich der empirische, sozialwissenschaftliche Denksatz nicht negativ aus, weil die Ausführungen auf didaktische Sachfragen ausgerichtet sind und nicht beabsichtigt ist, den Studierenden in seinem Erlebnis- und Erfahrungshorizont anzusprechen. Auf die normative Vorgabe des Evangeliums wird ausdrücklich hingewiesen (vgl. 65).

Auf explizite wissenschaftstheoretische Ausführungen haben die Autoren mit folgender Begründung verzichtet: „Wissenschaftstheoretische Überlegungen sind für den Anfänger in der Regel zu schwierig, weil zu deren Verständnis gehört, daß man sehr viel von der Wissenschaft versteht, über die theoretisiert wird.“ (13) Dennoch führt die Lektüre dieses Buches nicht zuletzt wegen seiner gewiß notwendigen Knappheit zu der Frage: Ist das spezifisch Fachdidaktische nichts weiter als die Adaption von allgemeindidaktischen und schulpädagogischen Erkenntnissen auf ein Unterrichtsfach, in unserem Fall auf den Religionsunterricht? Denn abgesehen von den Beispielen weist diese Einführung über allgemein-didaktische, schulpädagogische und religionspädagogische Aussagen hinaus wenig Fachspezifisches auf. Oder gibt es so etwas wie das Eigengewicht der Inhalte, der Theologie und ihrer Methoden, der Glaubensvermittlung und ihrer Gesetze? Gibt es spezifische Vorgehensweisen der Fachdidaktik, die sie als eine eigenständige Disziplin rechtfertigen? Gibt es fachdidaktische Erkenntnisse, die rückwirkend auch für die schulpädagogische und allgemeindidaktische Theoriebildung beachtenswert sind? Das müßte Konsequenzen für das methodische Vorgehen des fachdidaktischen, wissenschaftlichen Arbeitens haben. Wird Unterrichtsforschung als die fachdidaktische Forschungsmethode angesehen, so wird speziell vom Gegenstand des Religionsunterrichtes her zu fragen sein, ob bei empirischer Datenerhebung nicht hermeneutische Fragestellungen wenigstens berücksichtigt werden müssen; es wird aus-

zumachen sein, was durch das entsprechende „Instrumentarium“ an Daten erhoben werden kann und was außerhalb des Suchrasters liegt, wie Daten zu ordnen und zu interpretieren sind. Damit wird empirisches, religionspädagogisches Vorgehen nicht abgelehnt, aber die jüngste der theologischen Disziplinen wird sich der Aufgabe stellen müssen, das spezifisch Theologische in ihrer Methode zu definieren. Es ist nicht zufällig, wenn sich solche Überlegungen bei der Lektüre einer Einführung in ein Fach aufdrängen; Einführungen haben es an sich, den Blick auf das Ganze zu lenken.

Abschließend sei erwähnt, daß die gegenseitige Abstimmung der beiden Autoren aufeinander als gelungen bezeichnet werden darf, wenn auch die unterschiedlichen Denk- und Sprachstile in den einzelnen Kap. unverkennbar sind. Erreicht ist mit Sicherheit das Ziel, dem Studierenden eine Hilfe für das Studium anzubieten. Zu empfehlen ist diese Einführung in die Didaktik des Religionsunterrichtes auch allen jenen Religionslehrern, die bereits längere Zeit im Beruf stehen und mit der Entwicklung auf diesem Gebiet in den letzten Jahren nicht vertraut sind. Durch die Lektüre wird sich ihr Theorieverständnis schärfen, und sie erhalten Impulse für die praktische Arbeit. Die vermutlich aus Raum- und Kostengründen sehr knapp gehaltenen Literaturverweise geben wenigstens so viel an Informationen, daß von ihnen aus weitergearbeitet werden kann.

Regensburg

Johann Hofmeier

Theologisch-politische Protokolle. Hrsg. von Tiemo Rainer Peters. — München/Mainz: Kaiser/Grünwald 1981, 268 S. (Gesellschaft und Theologie. Forum Politische Theologie, Nr. 3) kart. DM 19.80

Viele werden die einzelnen „theologisch-politischen Protokolle“ nicht ohne Betroffenheit lesen können. Es sprechen Menschen, die Erfahrungen gemacht haben und die mitten im Prozeß kirchlicher und gesellschaftlich-politischer Auseinandersetzungen unserer Zeit stehen, die sich nicht herausgehalten haben und sich nicht heraushalten können. Man wird berührt von der Wirklichkeit und den Vorgängen, die beschrieben und aufgedeckt werden. Gewiß werden manche Aussagen auf Ablehnung stoßen, z. B. die Gedanken eines Kriegsdienstverweigerers, die Überlegungen zu Christentum und Sozialismus, die Beschreibung eines Lebens im Krankenhaus. Die Autoren wissen sich in je verschiedener Weise der politischen Theologie verpflichtet, die ja in manchen theologischen und kirchlichen Bereichen dezidierten Widerstand findet. Das Provozierende in einigen der Beiträge kann einen heilsamen Anstoß vermitteln.

Im Vorwort des Hrsg., Tiemo Rainer Peters, akademischer Rat im Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Münster, das man unbedingt lesen sollte (vielleicht nachdem man einige der Beiträge verfolgt hat), wird auch kritisch bemerkt, daß dieses Buch „unausgewogen, uneinheitlich, zum Teil gegensätzlich in seinen Beiträgen und Aussagen“ ist. Vorgänge in einer Pfarrgemeinde stehen neben Erfahrungen aus Chile und Brasilien; Gebets- und Liturgietexte finden sich neben kritischen Protokollen und Tatsachenberichten; sehr persönlich gehaltene Bekenntnisse (z. B. Xhauflaire), die in ihrem Ernst und ihrer Redlichkeit Respekt verlangen, neben theologischen und gesellschaftlichen Analysen. In diesem Vorwort wird auch der Ursprung und innere Zusammenhang der zusammengestellten Aufsätze erläutert. Während der Doktorandenklausur von J. B. Metz 1978 in Rothenberge wurde die Frage erörtert, ob man ein Lexikon für theologisch-politische Grundbegriffe erstellen solle und könne. Es wurde bald klar, daß ein solches Lexikon nicht zu erstellen sei, da eine „politische Theologie . . . aus je ihrer Zeit und Gesellschaft zu sprechen versuche“ (9). Daher kam man auf den Gedanken, Autoren in einer Art von „Protokollen“ zu Wort kommen zu lassen, die aus dem Impuls der politischen Theologie ihr praktisches Wirken, ihre kirchliche Stellung und ihre gesellschaftlichen Erfahrungen zu deuten und zu gestalten versuchen. Es wird aus Erfahrung gesprochen; ich kann die Erfahrung eines anderen im Grunde nicht kritisieren, ich kann nicht sagen, er habe sie nicht gemacht. Gewiß kann ich ihm andere Erfahrungen gegenüberstellen, kann fragen, ob er seine Erfahrung mit dem Anspruch des Evangeliums, mit Einsicht theologischen Denkens und mit der tatsächlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit genügend in Verbindung gebracht hat.

Die einzelnen Darstellungen und Erfahrungsberichte sind nach vier übergreifenden Gesichtspunkten geordnet, obschon einige Artikel auch unter einer der anderen Überschriften ihren Platz hätten finden können.

Unter I. „Arbeit in der Alltäglichkeit“ finden wir Schritte einer Praxis in einer Pfarrgemeinde (F. Kerstiens), in einem Krankenhaus (P. Pulheim), in der Arbeitswelt (F. Segbers) und in der Jugendarbeit (P. Rottländer).

Unter II. „Organisierte Hoffnungen“ sind die Aufzeichnungen (bis auf den aufschlußreichen Beitrag von Chr. Schaumberger über den alternativen Lebensstil) bezeichnenderweise alle aus anderen Ländern, besonders aus Lateinamerika: Die solidarische Kirche in Chile (A. Feid), Spanische Basisgemeinden (J. Caldentey), das dichte politische Nachtgebet aus Belo Horizonte in Brasilien (R. A. Cunha) und der Kampf um die Rettung des Rechtes der Indianer in Brasilien (G. P. Süß). Sie sind von Hoffnung geprägt.

Unter III. „Wegbeschreibungen“ finden wir persönliche Rechenschaftsberichte inmitten von leidvollen Erfahrungen und Prozessen: Der sehr persönliche Bericht einer entscheidenden Lebensphase von M. Khaufflaire: Der Weg vom Dominikaner-Theologen zu einem Facharbeiter in einer Druckerei, gekennzeichnet als Prozeß des „Umlernens“, die Frage nach „Christen für den Sozialismus“ im spanischen politischen und kirchlichen Prozeß (R. Mate) und der radikal biblisch, gegenwärtige Gesellschaft und Kirche hart kritisierende Bericht eines Kriegsdienstverweigerers, der auch in seinem Ersatzdienst tiefste Enttäuschungen erlebt (J. Dühaupt).

Die Aufsätze des IV. Teiles scheinen kaum der Überschrift „Begegnungsversuche“ gerecht zu werden. Es sind teils beschreibende, teils deutende, teils bekennende Berichte aus Chile (F. Castillo), aus den sozialistischen Staaten in Osteuropa (H. Hücking), aus Zentralafrika (H. und H. Hadrian) und aus Süditalien (E. Guerriero). Am wenigsten paßt in dieser Zusammenstellung der Schlußaufsatz von Christine Schaumberger „Die Frauenseite“. Dieser Text wird im Vorwort auch wie „eine Art Schlußwort“ gedeutet. Hier meldet sich eine engagierte Feministin mit dem Ausdruck großer Betroffenheit zu Wort, aber auch mit vielen Argumenten und historischen Daten, die schwer zu widerlegen sind. Hier geschieht zugleich eine Kritik an der politischen Theologie, die ihren Grund u. a. aus der Tatsache ableitet, daß auch in diesem Band nur zwei Beiträge aus der Hand von Frauen stammen. Der politischen Theologie sei eine echte befreiende Kraft zu eigen, aber an eine Befreiung denke sie nicht, die der Frau aus vielfältiger Unterdrückung in einer Männergesellschaft. Darüber könne eine formal gesellschaftliche Emanzipation nicht hinwegtäuschen. Offensichtlich hat die lateinamerikanische und z. T. auch die nordamerikanische Befreiungstheologie eine größere Offenheit für diesen Befreiungsvorgang bisher bekundet.

Die meisten Beiträge verdienen eine eingehendere Auseinandersetzung und Beurteilung, die hier nicht gegeben werden kann. Das Buch bietet als Ganzes vielfältig anregenden Stoff für Gruppengespräche, engagierte Kreise verschiedener Art, Seminare und besondere Aktionen. Es lohnt sich, den kurzen Lebensweg und die jetzige Tätigkeit der Vf. am Ende des Buches zu lesen. Es mag dabei deutlich werden, warum einige aus der Mitte kirchlichen Lebens schreiben, andere sich an den Rand gestellt wissen, obschon sie sich vom Evangelium her verstehen.

Die Tatsache, daß trotz aller formalen und inhaltlichen Verschiedenheit die Vf. von der politischen Theologie herkommen, läßt sich z. B. daran erkennen, daß Theologie verstanden wird als kritische Kraft gegenüber dem Unrechtzustand, als prophetischer Ruf zur gesellschaftlichen Umkehr und Veränderung. Dabei wird die jetzige Kirche, besonders in ihrer bundesrepublikanischen Gestalt, mehr oder weniger heftig einer Kritik, ja einer Anklage unterzogen: Sie erscheine vielen wie der Ausdruck einer bürgerlichen Religion, die zu sehr mit den gesellschaftlichen Tendenzen paktiere und von der gesellschaftlichen Situation bei uns profitiere. Dabei zeigen einige Darlegungen besonders von deutschen Vf.n einen pessimistischen Grundton. Weiteres Kennzeichen dieser Theologie wird in der durchgehenden Option sichtbar, daß Glaube und Kirche nie ohne den politisch-gesellschaftlichen Kontext zu verstehen sind. Das Buch vermittelt trotz der Verschiedenheit der Aufsätze und der möglichen Kritik an einzelnen Ausführungen erhellende und hilfreiche Perspektiven:

1) Der Wert von Erfahrung wird betont. Die Schriften der Bibel sind ja auch Niederschlag von überwältigenden Erfahrungen. Diese Erfahrungsperspektive sollte in der Theologie größeren Raum haben, ohne daß damit ihre Wissenschaftlichkeit abgebaut wird.

2) Das Buch stellt eine Verbindung von wissenschaftlicher Theologie und Praxis in verschiedenen Bereichen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens dar. Hier ist der bemerkenswerte Versuch gemacht, wissenschaftliche Theologie unter die Fragen der Praxis zu stellen und der Pastoral die Aufgabe zuzuweisen, einzuwirken auf die universitäre, oft von der Gesellschaft und der kirchlichen Wirklichkeit entfernte Theologie. Es wäre darum zu wünschen gewesen, daß außer dem Artikel von Kerstiens aus der Gemeindearbeit mehrere solcher Erfahrungen geboten wären, denn die Begegnung mit Glaube und Kirche geschieht bei uns für die meisten noch in einer Gemeinde.

3) Es ist aufschlußreich, daß neben deutschen Autoren die ausländischen (sie stellen die Hälfte dar) gehört werden, wobei

deutlich besonders bei den lateinamerikanischen Verfassern Gedanken der bei ihnen entwickelten Befreiungstheologie prägend sind. Die europäische Theologie wird dabei ihrer Grenzen bewußt und darauf verwiesen, wie sie entscheidende Impulse aus den theologischen Mühlen der 3. Welt empfangen kann.

Münster

Hans Werners

Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben. Hrsg. von Norbert Greinacher, Norbert Mette, Wilhelm Möhler. — (München/Mainz): Kaiser/Grünwald (1979) 320 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche, Nr. 30) kart. DM 36.—

Reader sind stets verdienstlich. Selbst theologische Fachleute kommen heute den in diversen Zeitschriften veröffentlichten guten und schlechten Ideen kaum noch nach. Gesammelt sind hier Beiträge zur Analyse, zum Ziel und zur Leitung von Gemeinden, ergänzt durch einige Handlungsfelder (wie Taufe, Sakramenten Katechese, Familiengottesdienst, Beratungsdienste und Unterschichten). Reader sind allerdings auch ein bemerkenswertes Symptom dafür, daß heute kaum konsistente Entwürfe einer Praktischen Theologie, auch nicht für die Gemeindepraxis, existieren, bzw. daß den Vertretern dieses Faches die schöpferische Kraft und der Mut zum Risiko fehlen, solche Entwürfe zu wagen. So aber wird man sich einseitig mit recht widersprüchlichen Positionen abfinden müssen, was am Ende heißt, daß für die in den Gemeinden Arbeitenden das vorliegende Werk wohl nur wenig verändernde Impulse bringen wird. Schon eher werden Experten, Assistenten, Ordinarien, dazu die hinkünftig wichtigere Gruppe von Gemeinde- und Praxisberatern über die Zusammenstellung der Beiträge dankbar sein.

Passau

Paul M. Zulehner

Arbeiterpastoral in der Pfarre. Österreichische Pastoraltagung 27.—29. Dezember 1978. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstitutes. Hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erhardter. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1979) 184 S., DM 24.80

Wie alle Berichte der Wiener Weihnachtsseelsorgertagung enthält auch der vorliegende über die Tagung zur Arbeiterpastoral in der Pfarre eine Mischung zwischen Theorie und Praxisbericht. Hervorragend und wie immer unverblümt O. v. Nell-Breuning, der in einer Analyse der soziokulturellen Umwelt der Arbeiterschaft die Gesellschaft uneingeschränkt als eine „um den Arbeitsmarkt zentrierte kapitalistische Klassengesellschaft mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben“ definiert (18). Die Katholiken werden von ihm vor die Frage gestellt, wie sie es denn ehrlich mit den Gewerkschaften hielten. Sich von unerleuchtenden Systemveränderern abgrenzend, läßt er keinen Zweifel daran, daß die Kirche nur dann für die Arbeiterschaft ein glaubhafter Partner sein wird, wenn sie ihr gestörtes Verhältnis zu den Systemüberwindern abbaut.

Die zum Teil sehr lokal gefärbten Berichte über die Lebenssituation arbeitender Frauen und Männer wird man ebenso mit Interesse lesen wie die verschiedenen Berichte einer Arbeiterpastoral, sei diese pfarrlich oder kategorial organisiert.

Herausragend ist unter weiteren praktisch-theologischen Reflexionen der im typischen Flair französischer Theologie verfaßte Beitrag von Jean Thomas aus Paris zur „Theologie der Arbeit“. Zusammengefaßt sind die Ergebnisse der Tagung auf den S. 136—146.

Passau

Paul M. Zulehner

Schmitz, Heribert: Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963—1978. 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission. — Trier: Paulinus 1979, 119 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Bd 1) kart. DM 26.80

Schmitz, Heribert: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. Sichtung und Wertung. — Trier: Paulinus 1979, 50 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Bd 2) kart. DM 13.80

Krämer, Peter: Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlegenden Diskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft. — Trier: Paulinus 1979, 28 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Bd 3) kart. DM 7.80

Corecco, Eugenio: Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze. Aus dem Italienischen übersetzt von Heinz Maritz. — Trier: Paulinus 1980, 116 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Bd 4) kart. DM 29.80

Nach der Sitzung der Codex-Reformkommission von Ende Oktober 1981 ist wohl bald mit der Veröffentlichung des neuen Codex Iuris Canonici zu rechnen, vielleicht im Jahr 1982. Für den Fachmann und auch für den interessierten „Laien“ ist es sehr hilfreich, den Gang der Reformarbeit am Codex im Überblick dargeboten zu bekommen, wie es H. Schmitz im ersten Bd der zu besprechenden Reihe tut. Mit den offiziellen Berichten der Codexreformkommission in den bereits im 13. Jahr erscheinenden „Communications“ werden sich ja wohl nur wenige Fachleute beschäftigen.

Sch. erläutert zuerst die Leitsätze, welche auf der ersten Bischofssynode 1967 für die Reform des kirchlichen Rechts beschlossen wurden (u. a. den diakonal-pastoralen Charakter des Kirchenrechts, die Formulierung von Grundrechten aller Gläubigen und den Schutz dieser Rechte durch eine Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche). Dann stellt er die Teilentwürfe des neuen Codex vor, wie sie von 1972–1977 nach und nach erschienen sind. Zur Systematik des künftigen CIC ist zu bemerken, daß statt der bisherigen 5 in Zukunft 7 „Bücher“ vorgesehen sind, was durch eine Auflagerung des umfangreichen und heterogenen bisherigen 3. Buches „de rebus“ bedingt ist. Weil der Vf. sich in seiner Dissertation eingehend mit der Systematik des Codex befaßt hat, ist er hierfür ein kompetenter Kritiker. Den Abschluß des Buches bildet die Skizzierung des vielumstrittenen kirchlichen Grundgesetzes, das möglicherweise doch zusammen mit dem neuen Codex in Kraft gesetzt wird, weil einzelne Sachgebiete (etwa über Papst und allgemeine Konzilien) nur dort behandelt werden. Ein Anhang dokumentiert die „Stellungnahmen der ‚Tagung katholischer Kirchenrechtler‘ 1974–78“ zu Teilentwürfen des Codex, die jeweils unter Federführung des Kanonistischen Instituts in München erarbeitet wurden.

Als Dokumentation ist diese Veröffentlichung sehr verdienstvoll, wenn sie auch schon im AkathKR abgedruckt wurden. Für die Lesbarkeit des Buches bedeutet es eine Beeinträchtigung, daß die Anmerkungen als Anhang beigelegt worden sind (54–88, 117), ähnlich in den folgenden zu besprechenden Bden.

Die „Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung“ hat H. Schmitz bereits vorher im AkathKR analysiert (1977). Dieser Aufsatz wird hier unverändert einer breiteren Öffentlichkeit dargeboten.

Gemäß der Aufwertung des Bischofsamtes durch das 2. Vat. kann in der nachkonziliaren Gesetzgebung eine „pro-episkopale“ Tendenz festgestellt werden, für die u. a. die Umwandlung von früher nur delegierten Vollmachten zu ordentlichen Vollmachten der Bischöfe ein deutliches Beispiel ist. Schon lange vor dem letzten Konzil war die Forderung laut geworden, den Laien mehr Rechte und Mitsprache in der Kirche einzuräumen, was auf dem 2. Vat. seinen Niederschlag gefunden hat und in der seitherigen Gesetzgebung als eine „pro-laikale“ Tendenz zu konstatieren ist. Allerdings sieht das projektierte neue Recht kein so weit gehendes Mitspracherecht auch für Laien vor, wie es beispielsweise als Sonderrecht für die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland noch in aller Erinnerung ist. Ist darin eine restriktive Tendenz zu sehen? Oder eine Konsolidierung auf einem mittleren Niveau, gemessen auf Weltebene? Aus manchen Gebieten, die früher detailliert vom Recht geregelt waren (z. B. Freitagsgebot), hat sich das Recht inzwischen weitgehend zurückgezogen und es der Entscheidung des einzelnen anheim gegeben, was und wie er etwas tut, worin die „pro-liberale Tendenz“ des neuen Rechts zu sehen ist. Aus verständlichen Gründen ist eine abschließende Bewertung der Rechtsentwicklung noch nicht möglich.

Der theologischen Grundlagendiskussion sind die beiden folgenden Bde gewidmet. Der neu ernannte Ordinarius für Kirchenrecht in Eichstätt P. Krämer hat sich bereits in seiner Diss.: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973, und auch in seiner Habilitationsschrift: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Baron und J. Klein im Lichte des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977, mit einschlägigen Fragen befaßt. In dem schmalen Bändchen „Warum und wozu kirchliches Recht“ skizziert er nun drei Versuche solcher Grundlegung des kirchlichen Rechts.

Der polnische Kirchenrechtler R. Sobanski geht bei seinen Überlegungen von der wichtigen Aussage in Art. 8 der Kirchenkonstitution des II. Vat. aus, in welcher die komplexe Wirklichkeit der Kirche als Geheimnis in einprägsamen Worten beschrieben wird. Darauf baut er sein auf dem „Kirche-Mysterium“ gründendes Modell des Kirchenrechts auf, das wesentlich mit dem Begriff „Communio“ umschrieben werden kann.

In die entgegengesetzte Richtung weist das von dem Holländer P. Huizing und dem Spanier T. Jiménez-Urresti aufgestellte Programm einer „Enttheologisierung des Kirchenrechts“. Während die Theologie sozusagen den Willen Christi zu erforschen habe, gehe es im Kirchenrecht um den Willen der Kirche. Die verschiedenen theologischen Disziplinen und das Lehramt lieferten die Grundlage, auf der das Kirchenrecht als Handlungswis-

senschaft (sozusagen rechtstechnisch) die mögliche Positivierung in den Gesetzen darstellt und in ihrer Relativität kritisch beleuchtet. Damit ist die Gefahr einer völligen Trennung von Kirche als geistlicher Größe und dem positiven Kirchenrecht gegeben. So kann man die auch von Huizing abgelehnte Trennung von „Rechtskirche“ und „Liebeskirche“ nicht überwinden.

Schließlich skizziert Krämer die von ihm selbst entwickelte „heiltsökonomische Betrachtungsweise des kirchlichen Rechts“. Er stützt sich dabei einerseits auf die rechtlichen Aspekte, welche in der Korrelation Offenbarung und Glaube grundgelegt sind (besonders das Prinzip der Religionsfreiheit, d. h. Freiheit bei der Annahme des Glaubens), andererseits auf eine Analyse des Kirchenbegriffs, nämlich auf die Kirche als das „allumfassende Heilssakrament“ (Kirchenkonst. Art. 48,2). So kann er den diakonisch-pastoralen Aspekt des Kirchenrechts herausarbeiten. Im Vergleich zu Sobanskis Ansatz ist sein Versuch etwas weiter, allerdings dadurch auch weniger präzise und nicht so einheitlich. Wenn K. jedoch an Sobanskis Begründung bemängelt, daß er bei der Interpretation von Artikel 8,1 der Kirchenkonstitution in unzulässiger Weise „von der sozialen, gemeinschaftlichen Sphäre“ in die „rechtliche Sphäre“ hinüberspringe und dann apodiktisch sagt: „auf eine solche Art und Weise ist es jedoch nicht möglich, kirchliches Recht theologisch grundzulegen oder zu rechtfertigen“ (15), so muß er sich entgegenhalten lassen, daß er selbst sich auch, allerdings neben anderen Belegen, auf die gleiche Aussage der Kirchenkonstitution stützt (22).

In seiner Zielsetzung mit der Schrift K.s verwandt, jedoch viel weiter ausgreifend, überprüft Corecco verschiedene „methodologische Ansätze“ zu einer „Theologie des Kirchenrechts“.

Nach einer Einführung, in welcher er die heutige zwiespältige Erfahrung mit dem Kirchenrecht phänomenologisch skizziert, zeichnet er in einem gedrängten Überblick (zuerst in italienischer Sprache als Lexikonartikel erschienen) die Entwicklung des Rechtsdenkens, besonders seine metaphysische Verankerung, von der griechischen Philosophie über die Patristik und Frühscholastik, Thomas v. Aquin, Ockham, den Nominalismus bis hin zu Suarez und seiner Formel: „Ius divinum, sive naturale sive positivum.“ In ihr sieht C. eine Synthese des christlichen Rechtsdenkens, wie sie auch noch dem CIC zugrunde liege.

Im dritten Teil, dem eigentlichen Hauptteil des Buches (45–107), untersucht er „die Einheit des Rechts in der orthodoxen, protestantischen und katholischen Theologie“. Allerdings geht es ihm weniger um die „Einheit des Rechts“, sondern um das jeweils grundlegende Verständnis oder überhaupt die Grundlegung des Recht in diesen Bereichen. Sehr richtig weist er z. B. im Hinblick auf die Ostkirchen auf die „verschiedenen kulturellen Voraussetzungen“ hin, welche die Rechtsentwicklung und die Kirchenrechtswissenschaft in Ost und West mit beeinflußt haben. In den Ostkirchen sind das Mysterium und die Liturgie zentral, das Recht ist eher peripher und steht nur in einer sehr äußeren Beziehung zum Dogma; das Prinzip der „Ökonomie“ spielt in der Rechtsanwendung eine große Rolle. Im Protestantismus war von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her veranlaßt das Kirchenrecht noch mehr an den äußeren Rand gedrängt: Bis in unser Jh. hinein war es weitgehend dem Staat (Staatskirchenrecht) überlassen worden. Erst in den letzten Jahrzehnten wurden (veranlaßt durch den Protest R. Sohms) verschiedene Entwürfe zu einer Begründung des Kirchenrechts aufgestellt, durch die versucht werden soll, den Gegensatz zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, zwischen Evangelium und Gesetz wenigstens ansatzweise zu überwinden.

Im letzten und sicher wichtigsten Abschnitt über die katholische Theologie skizziert C. zunächst zehn verschiedene methodologische Wege, auf denen vor allem in den letzten Jahrzehnten eine (meist theologische) Begründung des Kirchenrechts gegeben wurde, die ihm unzulänglich erscheinen. Schließlich versucht er eine ontologische und logische Begründung des kanonischen Rechts, die in Verbindung mit Rouco Varelans Ansätzen erfolgt. Danach ist auszugehen von der Kirche als Volk Gottes und zugleich sind die Tatsachen einzubeziehen, daß sie der Mystische Leib Christi und ferner eine auf Wort und Sakrament gegründete Gemeinschaft ist (wie seit Jahrzehnten Mörsdorf die Begründung des kanonischen Rechts bietet), bei der das Prinzip der Apostolischen Sukzession eine wesentliche Rolle spielt. Eine zentrale Bedeutung bei der Ausarbeitung dieses Rechts kommt dem Begriff der „communio“ zu, welche zugleich Geschenk Gottes und stets neu zu verwirklichende Aufgabe ist. Darin liegt vorläufig mehr ein großes Programm denn eine bis ins Detail ausgearbeitete Begründung des kanonischen Rechts, welche noch viele Bemühungen erfordert.

Weil das Anliegen C.s so wichtig ist, hätten seine Gedanken besonders im letzten Teil einer besseren Übersetzung bedurft.

Auch der fachlich geschulte Leser muß sich teilweise mühsam den Sinn eines Satzes erringen, gelegentlich unter Zuhilfenahme von Vermutungen. So heißt es z. B. als Schluß eines längeren Absatzes: „Das bedeutet, daß Gott dem Menschen die Sünde nicht vergibt, nur nachdem dieser sie dem Mitmenschen vergeben hat, sondern es ist kraft der Tatsache, daß Gott ihm vergeben hat, daß der Mensch fähig wird zu vergeben, und es tun muß (Söhnen)“ (81).

Erst nach einiger Zeit gelingt es dem Leser, einigermaßen „das ontologische und epistemologische Statut“ (93–107) zu verstehen; damit ist nämlich die ontologische und logische Grundlegung des Kirchenrechts gemeint, wie aus anderen Arbeiten Rouco Varelans und C.s hervorgeht. (Beide Autoren haben auch in deutscher Sprache Artikel publiziert. Eine knappe Zusammen-

menfassung der hier vorgelegten Gedanken enthält z. B. C.s Beitrag im Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts S. 11–21, der zum Glück nicht mit dem Mangel einer unzulänglichen Übersetzung behaftet ist.)

Gelegentlich weiß man nicht, ob ein Druck- oder Übersetzungsfehler vorliegt, so wenn S. 95 von der Kirche gefragt wird ob sie „aus innerer Notwendigkeit des Rechts bedarf, d. h. um sich (!) selbst zu sein als Sakrament des christlichen Heiles“.

Die Aufgabe der anderen Wissenschaften im Verhältnis zu einem streng theologisch verstandenen Kirchenrecht wird zumindest mißverständlich formuliert, wenn als „die Aufgabe der Rechtswissenschaft“ genannt wird, „positive kanonische Normen ausfindig zu machen, die die rationale Unwidersprüchlichkeit des im Glauben zu erkennende ‚ius divinum‘ zu erfassen erlauben“ (106).

Zu dem historischen Überblick ist die Bemerkung gestattet, ob die griechische Rechtsphilosophie wirklich so eingehend im Verhältnis zu den anderen Autoren darzustellen war. Wenn ja, dann hätte die Stoa einschließlich der „römischen“ Rechtsphilosophie erst nach dem Sophismus und Plato/Aristoteles behandelt werden sollen. Dagegen wäre wenigstens ein kurzes Eingehen auf die mittelalterliche Legistik angemessen gewesen, wie sie etwa Ennio Cortese in seinem Werk „La norma giuridica“ (1962/64) aufgearbeitet oder der Rez. in seiner „Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten“ (München 1967) skizziert hat. (Beide Werke erwähnt C. in seiner Bibliographie nicht, während er teilweise kleine andere Aufsätze nennt, darunter 10 eigene Publikationen. Obwohl S. 6 von einem „kritischen Apparat“ gesprochen wird, enthält das Buch C.s keine Anmerkungen und Belegstellen, sondern nur eine alphabetisch geordnete Bibliographie zu den einzelnen Sachgebieten, wie es für Lexikonartikel üblich ist.) Wenn C. die mittelalterliche Legistik berücksichtigt hätte, dann hätte er nicht so leicht behaupten können, daß die „aequitas canonica“ zutiefst verschieden von der *aequitas Romana* sei (80), denn nicht nur in der Kanonistik wird die *aequitas* mit Gott gleichgesetzt. Zeitlich sicher früher hat nämlich schon Martinus, einer der vier große Doktoren, geschrieben: „Nihil enim aliud est equitas quam Deus“ und diese auf der Ebene des Menschen mit „iustitia“ umschrieben und ihre Fixierung „ius“ genannt. Dagegen wird in anderer Terminologie in einer vom Rez. edierten Summa über Recht und Gerechtigkeit die Gerechtigkeit mit dem göttlichen Willen in eins gesetzt, wie bereits der Anfang dieses Textes sagt: „Divinam voluntatem vocamus iustitiam.“ (Die pantheistisch mißdeutbare Formulierung „natura, id est deus“ kommt sowohl in legistischen als auch in kanonistischen Texten vor.) Ist die Vernachlässigung der Legisten bei C. dafür symptomatisch, daß bei diesem Grundverständnis des kanonischen Rechts der Dialog mit der Rechtswissenschaft sehr schwer sein wird? Trotzdem wäre dieses „Programm“ auch den Versuch wert, vor der zu erwartenden Neufassung des „Grundrisses des nachkonziliaren Kirchenrechts“, (nach der Publizierung des neuen Codex) bei einem Kongreß der Mitarbeiter eingehend beraten zu werden.

Würzburg

Rudolf Weigand

Scheuner, Ulrich: Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen. Berlin: Duncker & Humblot (1980). 69 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd 13) kart. DM 19.80

Im Jahre 1979 wandten sich der Kultusminister und der Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen in inhaltlich übereinstimmenden Schreiben an das Kommissariat der Bischöfe von Nordrhein-Westfalen. Darin wurde mitgeteilt, daß im Falle der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines Hochschullehrers der kath. Theologie durch den zuständigen Bischof von staatlicher Seite vor allem ein Ausscheiden des Beanstandeten aus der kath.-theol. Fakultät unter entsprechender Ersatzstellung veranlaßt werde; weiterhin wurde anerkannt, daß allgemein jeder Anschein zu vermeiden sei, der Betreffende sei Inhaber eines autorisierten Lehramtes für kath. Theologie (Die entsprechende Korrespondenz nebst dem im Jahre 1977 vorgelegten Bericht einer staatlich-kirchlichen Arbeitsgruppe zur sog. „Nihil obstat“-Problematik“, auf die sich die Landesregierung ausdrücklich bezieht, sind abgedruckt in: AkathKR Bd 148 [1979], S. 568–591). Anlaß für diese Stellungnahme war u. a. der Fall des Münsteraner Theologen Prof. Horst Herrmann, bei dem sich die Kultusverwaltung nach erfolgter Beanstandung zunächst nur zur Ersatzstellung durch Lehraufträge bereit gefunden hatte, dann aber in Übereinstimmung mit dem für Nordrhein-Westfalen geltenden Konkordatsrecht nach eingehenden Beratungen einer zur Prüfung der Rechtslage einge-

setzten Sachverständigen-Kommission die weitergehenden erforderlichen Abhilfemaßnahmen ergriff.

Während jedoch die „Nihil-obstat-Problematik“ für das Land Nordrhein-Westfalen eine in jeder Hinsicht zweifelsfreie Regelung im preußischen Konkordat von 1929 – und hier insbesondere im dazu vereinbarten Schlußprotokoll – gefunden hat (zu den Konkordatstexten vgl. Werner Weber, Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart. Göttingen: Bd I 1962; Bd II 1971), schien sich die am 30. Dezember 1979 durch den Bischof von Rottenburg-Stuttgart beim Minister für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg erfolgte Beanstandung des Tübinger Theologieprofessors Hans Küng aus staatskirchenrechtlicher Sicht auf den ersten Blick erheblich komplizierter darzustellen. Die aufgeworfenen Fragen konzentrierten sich insbesondere darauf, ob speziell für Württemberg eine konkordatsrechtliche Rechtsgrundlage bestehe und welche Maßnahmen der Staat überhaupt im Falle einer rechtswirksamen Beanstandung ergreifen dürfe, ohne die beamtenrechtlichen und verfassungsmäßigen Rechte des Hochschullehrers zu verletzen.

Die damit nur zu einem Teil angesprochene Gesamtproblematik wird in der hier anzuzeigenden Schrift abschließend erörtert. Sie stellt das inhaltlich unveränderte Rechtsgutachten dar, das der am 25. Februar 1981 im Alter von 77 Jahren verstorbene Ulrich Scheuner dem Ministerium für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg erstattet hat.

Sch. entwickelt die Beantwortung der Rechtsgrundlagenfrage überzeugend aus einer Darstellung des Verhältnisses von Art. 19 des Reichskonkordats von 1933 und den seinerzeit bereits in Kraft befindlichen Länderkonkordaten mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932), auf die Art. 19 Satz 2 des Reichskonkordats der Sache nach verweist (12–17). Sch. ist uneingeschränkt darin zuzustimmen, daß bei zutreffender konkordatsrechtlicher Würdigung Art. 19 des Reichskonkordats die Rechtsgrundlage der erfolgten bischöflichen Beanstandung bildet und insoweit von einem konkordatsrechtlichen Freiraum für Württemberg und damit für die kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen keine Rede sein kann. Die eigentlich entscheidende Frage, was im Falle einer ordnungsgemäßen Beanstandung – die hier nicht zu bezweifeln ist – von staatlicher Seite aus zu geschehen habe, ergibt sich nach Sch. aus den sachlich trotz unterschiedlichen Wortlauts übereinstimmenden Grundsätzen der angesprochenen Länderkonkordate, die im wesentlichen verlangen: Ausscheiden des Beanstandeten aus der kath.-theol. Fakultät, Gestellung eines Ersatzes für den Beanstandeten durch Schaffung einer weiteren Planstelle und Sicherstellung, daß jedweder irrtümliche Anschein der Übereinstimmung zwischen den Auffassungen des Beanstandeten und der Lehre der kath. Kirche vermieden wird. Gerade im Hinblick auf die konkordatsrechtliche Zentralfrage, ob der Beanstandete aus der kath.-theol. Fakultät ausscheiden muß, mißt Sch. zu Recht der Aufgabe der theol. Fakultäten und der Natur des bekenntnisgebundenen Staatsamtes entscheidende Bedeutung zu (20–44). Nach eingehender Darlegung des Meinungsstandes verweist Sch. darauf, daß die theol. Fakultäten organisationsrechtlich zwar staatliche Einrichtungen sind, ihrer Bedeutung nach aber der Ausbildung der Geistlichen und Religionslehrer der kath. Kirche und damit einem genuin kirchlichen Interesse dienen. Daß es sich bei den theol. Fakultäten von der wissenschaftlichen Disziplin her damit um ein vom Staat anerkanntes religiöses „Proprium“ der Kirchen handelt, läßt sich bes. Art. 4 § 1 des Bay. Konkordates in der Fassung des Jahres 1974 entnehmen, wenn es dort heißt, daß allein die Bedürfnisse des priesterlichen Berufes für das Lehrangebot der kath.-theol. Fakultäten maßgeblich sein dürfen. Sch. hebt daher zutreffend hervor: „Wenn innerhalb der theol. Fakultät eine Lehre vertreten wird, die von den Grundlagen der kirchlichen Lehre abweicht oder ihr sogar offen widerspricht, so vermag die Fakultät die ihr zugewiesene Bestimmung nicht zu erfüllen“ (S. 25). Ob die Beanstandung dabei inhaltlich zutreffend eine Abweichung des Beanstandeten von der Lehre der katholischen Kirche konstatiert, kann für den weltanschaulich neutralen Staat keine in seinen Kompetenzbereich fallende Frage sein. Hier ist der Staat auf Grund des verfassungskräftigen Art. 137 Abs. 3 WeimRV i. V. m. Art. 140 GG abgesicherten kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes an die Auffassung der Kirche gebunden. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu lesen, wenn Sch. in Erinnerung ruft, daß die Einrichtung theol. Fakultäten an staatlichen Universitäten durchaus auch einem insbesondere im 19. Jh. geäußerten Verlangen des Staates entsprach und weiterhin entspricht, während die kath. Kirche seit dem Tridentinum in erster Linie an einer Ausbildung der Geistlichen in von ihr geleiteten Seminarien interessiert war (30–33). Inwieweit dieses Spannungsverhältnis heute noch aktuell ist, mag hier dahinstehen; Sch. folgert aus dieser jedenfalls unzweifelhaften wechselseitigen Bindung, „daß der Staat der Kirche nicht in einer Fakultät einen Lehrer aufnötigen kann, der von den Grundlagen der kirchlichen Lehre oder Lebensführung abweicht“ (S. 33). Sch. legt weiter dar, daß aus diesem Sinnzusammenhang, in den die theol. Fakultät gebettet ist, auch die Stellung der lehrenden Theologen selbst ihren eigentlichen Inhalt und ihre besonderen Bindungen und Loyalitätsanforderungen erhält. Er führt aus, daß aus dieser inhaltlichen Verknüpfung auch die Vereinbarkeit der konkordats-

rechtlichen Abhilfemaßnahmen mit dem Beamtenstatus und insbesondere der grundrechtlich in Art. 5 Abs. 3 GG abgesicherten Lehrfreiheit zu folgern ist. Nach Sch. ist die Entfernung des Beanstandeten aus der theol. Fakultät nichts anderes als die Klarstellung der „Grundsituation“ (S. 65) der theol. Fakultät und der in ihr Lehrenden, sofern man dem Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes nicht paläolibérale Vorstellungen einer einseitig säkularisierten, voraussetzungslosen Erkenntnisfähigkeit unterlegt, die im modernen freiheitlich-demokratischen Staat, der „offen für die Berücksichtigung der großen formenden Gruppen des geistigen und kulturellen Lebens“ (S. 30) ist, keinen Geltungsanspruch haben.

Es ist nicht möglich, dem Reichtum der Gedanken Sch.s, der auch in dieser Schrift dem Leser begegnet, bis in die Einzelheiten nachzugehen. Insgesamt ist das Gutachten als eine von einem überlegenen Kenner der Materie geschaffene Meisterleistung zu würdigen, die all denen dringend zur Lektüre zu empfehlen ist, die in dem Dickicht der insbesondere von der Tagespresse nur unzureichend dargestellten staatskirchenrechtlichen Problematik einen Leitfadensuchen.

Anzumerken bleibt, daß zwischen den Beteiligten zwischenzeitlich eine einvernehmliche Lösung im Sinne des von Sch. erstellten Gutachtens erzielt worden ist.

Mülheim/Ruhr

Jörg Tröder

Ringeling, Hermann: Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der Verantwortung. – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980 128 S. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern 375) kart. DM 12,80

Der Vf. hat seinem Lehrer H. D. Wendland zum 80. Geburtstag als Festgabe eine Reihe seiner eigenen wissenschaftlichen Publikationen aus den letzten Jahren zu einem Band verknüpft. Das wäre an sich nicht weiter erwähnenswert, zeichnete sich die getroffene Auswahl der Artikel nicht in besonderer Weise aus. Der Untertitel des letzten Kap.s nämlich, „Ein Arbeitspapier im Rahmen der Planung des Handbuchs der christlichen Ethik“ (Hrsg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff und H. Ringeling, 2. Aufl. Freiburg/Gütersloh 1979), könnte geradezu als Überschrift für das vorliegende Taschenbuch gelten.

Den Tenor der vorliegenden Sammlung gibt der Vf. selbst mit folgenden Worten an: „Die anthropologische Situation der Gegenwart ist zutiefst eine religiöse Situation, die einer christlichen Vermittlung von Lebenssinn, einer theologischen Interpretation der Wirklichkeit offensteht. Mit diesem Satz schließt der letzte Beitrag in der hier zusammengestellten Auswahl von Versuchen und Vorträgen aus zehn Jahren. Mit ihm läßt sich auch beginnen, um ihre thematische Verknüpfung ein wenig zu verdeutlichen“ (9).

Der anthropologische Ansatz seiner Ethik ist damit unübersehbar herausgestellt. Der heutige Mensch erfährt, „daß ein unbegrenztes Streben nach Freiheit, der Weg absoluter Autonomie, sich offenkundig als Irrweg erweist“ (12). Fragen brechen in ihm auf, die auf eine Bewegung der Umkehr hinweisen. Daraus folgt der Vf.: „Die anthropologische Frage ist deshalb schon aus sich heraus eine religiöse Frage, die sich direkt auf Gott als Grund und Grenze menschlichen Lebens richtet“ (12).

Darum ist konsequent erwiesen seine zweite Basiskomponente, die Theologie. Denn der Mensch definiert sich nach Luther darin, daß er gerechtfertigt ist im Glauben und angenommen von Gott (63). „Der Mensch, sagt Wolff, ist bestimmt, zu leben und nicht dem Tode zu verfallen; bestimmt, zu lieben und allen Haß zu überwinden; bestimmt, zu herrschen und bestimmt, Gott zu loben“ (63). Die Dialogfähigkeit des Menschen ist damit angesprochen. Christliche Ethik hat responsorischen Charakter.

Dem entspricht das Leitprinzip des Bändchens, die Verantwortung. Sittliches Handeln ist freies und bewußt gewolltes Handeln des Menschen. Für jede seiner Handlungen muß er einstehen. Sein Tun ist in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt und dem Urteil eines für ihn unantastbar Höheren unterworfen. Er hat Antwort zu geben auf ihm unausweichlich gestellte Fragen. Das heißt Verantwortung tragen und es gilt immer und für jeden Menschen.

Es zeugt von der Umsicht des Vf.s, daß er die politische Dimension ethischen Handelns nicht außer Acht läßt. Exemplifiziert am wissenschaftlichen Arbeiten, wird vom Vf. deutlich gemacht, daß kein Mensch etwas tut, was nicht seine personale Mit- und materielle Umwelt tangiert. Gerade der Christ hat dem Anruf der Nächstenliebe zu entsprechen. Die alte Ethik der Nächstenliebe reicht nach C. Fr. v. Weizsäcker Meinung auch für die heutige Zeit sehr wohl aus. (103). Allerdings dürfte die Bestimmung einer Verantwortungsethik nicht eingeengt werden auf die Rechenschaftsabgabe den Mitmenschen gegenüber und die Fürsorge für sie (vgl. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt [Pfullingen 1974] 717), wie der Vf. im Gegensatz zu M. Webers Verständnis von Verantwortung als „Einstehen für die Folgen der eigenen Sache, Selbstverantwortung“ betont (26). Entsprechend der theologischen Konzeption dürfte letzten Endes die bestimmende

Inpflichtnahme durch den Schöpfergott und die Rechenschaftsablage vor ihm niemals ausgeklammert sein.

Wird die Problematik einer Integrationswissenschaft angesprochen, so stellt sich die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik (113–118). Zugleich gilt es das Formalobjekt der christlichen Anthropologie zu klären. Für den Vf. entspricht dieses „jener Organisationsform der menschlichen Wirklichkeit, die sich aus der eigenartigen Beziehung des Menschen zu Gott ‚durch und in Christus‘ ergibt“ (113). Bei diesem christologischen Formalprinzip könne man den theologischen Ansatz auf der „Ebene der Ethik als das Verhältnis von Liebe und Vernunft beschreiben“ (115). Mehr als die gegenwärtige Diskussionslage ist damit freilich bei der verschiedenen Interpretation der Begriffe noch nicht getroffen.

Seine eigene Position verdeutlicht der Vf. zunächst in der Feststellung, „daß die gegenwärtige Lebenswelt eine Welt der Folgen des menschlichen Handelns ist“ (119). Die moderne Subjektivität ist für ihn nach dieser Erkenntnis „allgemeinster Grund neuzeitlicher Emanzipation aus traditionellen Ordnungen“ (119). Gelten solche Einsichten, was ist dann der theologische Vorbehalt gegen die zeitgeschichtliche Bedingtheit von Theologie und Kirche? Die Antwort gibt der Vf., indem er zugleich drei Kategorien der Integration vorstellt: Die Kategorie der Eschatologie, die der Rechtfertigung und die der Versöhnung (119–122). „Die Integrationsleistung der christlichen Ethik ist mithin einerseits die Leistung einer Kommunikation, welche die relativen und vorläufig nicht zu verändernden Lebensbedingungen berücksichtigt“ (126). „Andererseits“, bemerkt der Vf., „führt die neue reflexive und konstitutive Einstellung zu der Tendenz, größere Flexibilität und sozusagen Durchlässigkeit zwischen den unterschiedlichen Moral- und Wesensprägungen zu erreichen“ (127).

Es wäre zu wünschen, daß der Vf. all seine Gedanken und Überlegungen, seine theologischen Arbeiten und sein über das Fachwissen hinausgreifendes Sachwissen zu einem Kompendium christlicher Ethik zusammenfassen würde.

Passau

Karl-Heinz Kleber

Chiavacci, Enrico: Teologia Morale. 1: Morale generale. — Assisi: Citadella Editrice (1979). 268 S. kart. Lire 6500. 2: **Complementi di morale generale.** — Assisi: Citadella Editrice (1980). 254 S. kart. Lire 7500

Moraltheologische Handbücher, die man seit einiger Zeit wieder unter theologischen Neuerscheinungen finden kann, entsprechen einem breiten Interesse an Information über Grundfragen der Ethik bzw. Moraltheologie. Was außerhalb des deutschen Sprachraums erscheint, wird dabei leicht übersehen. Ein Blick über den Zaun unseres Sprachgebietes, wie er hier mit der Besprechung von Chiavaccis „Teologia Morale“ getan wird, dürfte deshalb angebracht sein.

Ch., Moraltheologe in Florenz, hat zwei Bde seiner auf insgesamt vier Bde angelegten Moraltheologie veröffentlicht. Die beiden vorliegenden Bde, von denen der erste bereits in 2. Aufl. erschienen ist, behandeln Fragen der allgemeinen Moral; die beiden noch geplanten Bde sollen sich mit der speziellen Moral befassen. Die Aufteilung der allgemeinen Moral in zwei Bde erklärt sich nicht aus druck- oder verkaufstechnischen Gründen; wie aus den Titeln der beiden Bde „morale generale“ (I) und „complementi di morale generale“ (II) deutlich wird, ist der zweite nicht als eine geradlinige Fortsetzung des ersten Bdes zu betrachten. Der erste Bd soll vielmehr dem Studenten (Leser) eine in sich abgerundete Grundinformation vermitteln, während der zweite Bd das im ersten Grundgelegte in einen größeren Zusammenhang stellt und zu aktuellen Kontroversen Stellung nimmt.

Im 1. Kap. des 1. Bdes („Il morale come supremo problema dell' uomo“) macht der Vf. zunächst bewußt, wovon die Moraltheologie redet, womit sie sich befaßt: Es geht zunächst nicht um die faktisch gelebte Sittlichkeit bzw. die herrschenden sittlichen Überzeugungen, sondern um die Sittlichkeit, wie sie sein soll bzw. um den Maßstab, an dem die faktisch geltenden sittlichen Überzeugungen zu prüfen sind. ‚Moral‘ ist hier also nicht im deskriptiven, sondern im präskriptiven Sinn zu verstehen (I 7). Da nur ein freies Subjekt Adressat eines Sollensanspruchs sein kann, ist als ‚moralisch‘ nach Ch. nur das Verhalten zu bezeichnen, das auf einem freien Entschluß des Menschen beruht. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen beinhaltet aber nicht, daß der Mensch sich beliebig zu irgendwelchen Verhaltensweisen entschließen könne, vielmehr habe die freie Entscheidung den Charakter einer Wahl (scelta) zwischen Verhaltensweisen, deren Bewertungsmaßstab dem Menschen bereits vorgegeben sei. Indem Ch. betont, der Mensch sehe sich immer bereits mit der Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten konfrontiert („scegliere è in primo luogo confrontarsi“ I 9) setzt er sich gleich zu Beginn von einem dezisionistischen Moralverständnis ab, nach dem der Maßstab des Guten dem Menschen nicht vorgegeben, sondern durch die Entscheidung des Menschen selbst gesetzt wäre (I 12).

Dies Verständnis von Moralität ergibt sich für Ch. auch aus der sittlichen Botschaft des AT und NT. In der Forderung, mit der sich der Mensch vorgängig zu seiner eigenen Selbstbestimmung konfrontiert sieht, erkennt

die Bibel den Ruf Gottes an den Menschen; die sittliche Erfahrung des Menschen ist damit Transzendenzerfahrung (I 27). Gerechtigkeit ist Treue, Sünde ist Untreue gegenüber Gott. Durch die Interpretation der sittlichen Forderung als Ruf Gottes an den Menschen wird noch einmal deren Vorgegebenheit unterstrichen und deren transzendenter Grund aufgezeigt. Auf diese Weise ergibt sich implizit die Unvereinbarkeit des Dezinionismus mit der sittlichen Botschaft der Bibel; wo der Mensch den Maßstab der Moral selbst souverän setzen würde, könnte moralisches Handeln nicht als Antwort auf den Ruf Gottes, unmoralisches Verhalten nicht als Absage an diesen Ruf (Sünde) interpretiert werden.

Die metaethische Problematik, die durch die Stichworte Kognitivismus (Intuitionismus) – Nonkognitivismus (Dezinionismus) gegeben ist, wird im Rahmen des 8. Kap. des 2. Bdes („La fondazione delle norme morali“) ausführlicher erörtert. Ch. unterscheidet dabei zwei Ebenen der „Begründung“; auf der ersten Ebene stellt sich die Frage, wie ein absoluter Wert denkbar ist, wieso das Leben des Menschen einen ihm vorgegebenen Sinn haben kann; auf der zweiten Ebene fragt man nach den einzelnen Handlungen, die diesem vorgegebenen Sinn gerecht werden. Ch. hebt damit die metaethische Frage, die die Moralität als ganze betrifft, deutlich ab von den Problemen normativer Ethik, bei der es um die sittliche Rechtfertigung einzelner Handlungen als sittlich richtig geht. Auch bei der Erörterung der Frage nach dem spezifisch Christlichen in der Moral weiß er zwischen beiden Ebenen zu differenzieren. Auf der Ebene der normativen Ethik gilt für ihn, daß sittliche Gebote (precetti) Aussagen der Vernunft sind. Aus Wort und Beispiel Jesu ergeben sich keine neuen Forderungen; die Worte und Taten Jesu sind vielmehr Ermutigung zur Liebe, zum Tun des Guten. („I singoli eventi della vita del Signore – detti e fatti – non sono direttamente legge, ma esempio; non normazione, ma parentesi.“ II 213) Diese Position (Jesus verkünde keine inhaltlich neuen sittlichen Forderungen) deutet Ch. auch bereits im 1. Bd an, wenn er betont (I 38), in der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern stehe nicht eine neue gegen eine alte Moral, Jesus verurteile vielmehr den bloß oberflächlichen Gehorsam seiner Gegner und fordere einen radikalen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes.

Wie hier exemplarisch gezeigt, greifen die letzten Kap. des 2. Bdes („La fondazione della norma morale“, „Valore, norma, sistema di norme e pluralità di culture“, „Il dibattito sull' autonomia della morale“) auf Themen zurück, die im 1. Bd unter andern Überschriften schon angesprochen sind, Überschriften, wie sie aus traditionellen Lehrbüchern geläufig sind: „L' atto umano“, „La coscienza“, „La legge morale“, „I costitutivi della legge morale“, „Il peccato“.

Die Darlegungen des 3. Kaps des 1. Bdes („L' atto umano“) über die Problematik von sittlicher Freiheit und Entscheidung, die Unterscheidung ihrer verschiedenen Ebenen (libertà fondamentale – categoriale bzw. scelta fondamentale – categoriale) sind eine gute Zusammenfassung dessen, was auch bei uns zu diesem Thema diskutiert worden ist. Im ersten Fall geht es um die Grundentscheidung des Menschen zwischen Gut und Böse, mit der sich der Mensch selbst zu einem guten oder schlechten Menschen macht, die ‚kategoriale‘ Freiheit bezeichnet dagegen die Fähigkeit des Menschen, sich zu bestimmten partikulären Verhaltensweisen zu entschließen. Ch. macht dabei deutlich, daß die Frage nach der genetischen oder kulturellen Konditionierung menschlicher Freiheit nur bezüglich dieser kategorialen Freiheit gestellt werden kann („c'è sempre un qualche condizionamento a livello di libertà categoriale o settoriale; non c'è condizionamento a livello di libertà fondamentale“ I 69).

Die fundamentale Freiheit, so erklärt Ch. im folgenden Kap. zum Thema ‚Gewissen‘, ist die Fähigkeit, sittlich bedeutsame Akte zu vollziehen (I 95) – damit auch das Vermögen, affirmativ oder negativ auf den Ruf Gottes zu antworten (I 99). Diese Freiheit kann durch innerweltliche Faktoren nicht begrenzt werden. Erst wo der Mensch versucht, diese Antwort in konkrete Taten umzusetzen (eine Bereitschaft, die mit der Antwort des Menschen notwendig verbunden ist), erfährt er seine (kategoriale) Freiheit in vielfacher Weise begrenzt.

Zum Thema „Conscienza e ateismo“ führt Ch. aus, auch der Atheist verspüre den Ruf Gottes, auch wenn er ihn nicht ausdrücklich als solchen erkenne. Die Entscheidung zum Guten führe eben nicht von selbst zur expliziten Erkenntnis Gottes, deshalb könne ein theoretischer Atheismus den Menschen auch noch nicht zum Sünder machen. („La conoscenza intellettuale di Dio non è frutto di una scelta dell' uomo, e la non-conoscenza intellettuale di Dio non può costituire l' uomo nel peccato; ma la conoscenza ‚valutativa‘ di Dio, l' esperienza del valore supremo della carità, è data a ogni uomo, anche a chi – per condizionamenti culturali – non è in grado di tematizzarla e di razionalizzarla nella fede esplicita in un Dio personale e trascendente che si è rivelato in Gesù Cristo.“ I 110).

Wo man vom ‚Gewissen‘ spricht, betont man die Verantwortlichkeit des einzelnen, stellt man heraus, daß jeder Mensch letztlich selbst prüfen muß, was der Wille Gottes ist (vgl. Röm 12,2). Die Rede von einem ‚Sittengesetz‘ könnte dagegen das Mißverständnis hervorrufen, der Ruf Gottes an den Menschen sei in einer Reihe fest formulierter Gebote ausgesagt, die der Mensch nur auf seine Situation anzuwenden habe. In den Ausführungen über die Themen ‚legge morale‘ und ‚legge naturale‘ (Kap. 5–7 des 1. Bdes) korrigiert Ch. in extenso die Vorstellung des Gesetzes als Summe von Einzelgeboten (raccolta di precetti I 139). Die Rede von einem ‚Sittengesetz‘ beinhaltet vielmehr die Ablehnung einer extremen Situationsethik: Was in einer bestimmten Situation zu tun sei, ergebe sich nicht aus der Situation

selbst, der Ursprung des moralischen Sollens liege vielmehr außerhalb der Situation, diese sei mit dem Maßstab des Guten zu konfrontieren (I 140).

Der 2. Bd, von dem bis jetzt nur die letzten Kap. zur Sprache kamen, ist nach zwei Stichworten aufgeteilt: ‚Gesellschaft‘ und ‚Kultur‘. Ch. versucht mit der Behandlung der mit diesen Stichwörtern gegebenen Probleme der moraltheologischen Reflexion ihren Ort „in der Welt von heute“ aufzuzeigen. Wie angedeutet, weiß er sich durch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ in diesem Bemühen bestätigt bzw. dazu herausgefordert. Er meint, das „fatto sociale“ sei in der vorkonziliären Reflexion zu wenig zur Sprache gekommen, mit andern Worten, man habe nur den Menschen als Individuum im Blick gehabt, aber nicht das Netz der sozialen Beziehungen, das ihn umgebe und präge. Der zweite Bd versteht sich als ein Beitrag zur Behebung dieses Mangels.

In den Ausführungen zum Thema ‚Moral und Kultur‘ verweist Ch. zum einen auf das Ende des abendländischen Ethnozentrismus, der davon ausgeht, die abendländische Kultur, damit auch die in diesem Bereich geltenden sittlichen Anschauungen seien allem andern überlegen; zum andern erörtert Ch. die Problematik eines kulturellen Relativismus, der die in den verschiedenen Kulturen geltenden sittlichen Verhaltensregeln für prinzipiell gleichwertig und die Angehörigen der jeweiligen Kultur bindend erklärt, nach dem also das sittlich richtig ist, was man dafür hält. Gegen beide Positionen streicht Ch. die Notwendigkeit der Unterscheidung des „codice sociale“ (der Summe der Verhaltensregeln, die faktisch in einer bestimmten Gesellschaft gelten) vom „codice morale“ (der Summe der Verhaltensregeln, die gelten sollten) heraus. Beide Positionen sind sich dieses Unterschieds nicht bewußt, erkennen damit nicht die Aufgabe, den „codice sociale“ nach dem Maßstab des „codice morale“ zu bewerten. Nur mit diesem Maßstab läßt sich im Rahmen einer Kultur eine Entwicklung zum Besseren feststellen (II 223), ohne diesen Maßstab läßt sich kein ethnozentrischer Anspruch bestreiten. Die Erörterung des Themas ‚Moral und Kultur‘ führt damit von neuem zur Frage nach der Begründung dieses Maßstabs, zu den Fragen einer Fundamentalmoral. Auf diese Weise werden, wie gezeigt, Themen des 1. Bdes in einer neuen Perspektive erörtert.

Man muß Ch. dankbar dafür sein, daß er den Leser mit vielen Problemen vertraut macht und dabei vor allem die einzelnen Fragestellungen präzise herausarbeitet. Daß er etwa zwischen normativer Ethik und Metaethik, zwischen der fundamentalen Freiheit des Menschen zur Verwirklichung sittlich guter Gesinnung und der kategorialen zum Vollzug bestimmter einzelner Handlungen zu differenzieren weiß (präziser und konsequenter, als das oft hierzulande geschieht) wurde schon deutlich gemacht. Das gilt etwa auch für das Kap. über die ‚autonome Moral‘ (10. Kap. des 2. Bdes), ein Thema, über das heute viel geschrieben wird, ohne daß der jeweilige Autor immer klar zu erkennen gibt, welches Problem er eigentlich behandelt. Ch. dagegen versteht es, die verschiedenen Aspekte der Frage darzulegen und auf diese Weise der Vokabel ‚Autonomie‘ den Eindruck des (aufregend oder gefährlich) Neuen zu nehmen. Nicht zuletzt vermittelt Ch. seinem Leser einen Überblick über wichtige Positionen innerhalb der Ethik, dadurch daß er Literatur des romanischen, angelsächsischen und deutschen Sprachraums heranzieht. Demjenigen, der sich mit den Fragestellungen der allgemeinen Moral vertraut machen will, kann das Studium der beiden Bde wichtige Einsichten und Anstöße zum Weiterdenken vermitteln.

Münster

Werner Wolbert

Zwiefelhofer, Hans: Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. Probleme der Weltwirtschaft aus christlicher und sozialer Sicht. – München/Mainz: Kaiser/Grünwald (1980). (133 S.) Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, 9), kart. DM 14.50

Spätestens seit „Mater et magistra“ (1961) und „Populorum progressio“ (1967) zählt die Entwicklungshilfe zu den aktuellsten Themen der kath. Soziallehre (hinf. KSL). Der Vf. hat, von ihr als Grundlage ausgehend, sich in das ganze umfassende Gebiet und seine weltwirtschaftlichen Zusammenhänge eingearbeitet und ist heute unter den deutschen Repräsentanten der KSL der Fachmann für diesen Fragenkreis.

Um das „Große Gebot“ unseres Herrn zu erfüllen, genügen heute nicht mehr Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, d. i. die Übung individueller Caritas, so unersetzbar und unverzichtbar sie auch sind und immer bleiben werden. Angesichts der heute bestehenden Bedürfnisse einerseits, der heute uns zu Gebote stehenden Mittel und Möglichkeiten andererseits, bedarf es dazu unbedingt auch wirksamer institutioneller Maßnahmen auf einer Vielzahl von Bereichen, nicht zuletzt auch solcher wirtschaftlicher Art, durch die wir unseren Notleidenden und noch mehr

unseren ungerecht unterdrückten Mitmenschen helfen, ihre Not zu überwinden und sich aus der Unterdrückung zu befreien. Diese Einsicht bemüht sich die KSL uns zu erschließen und will dieses Büchlein seinen Lesern nahebringen.

Teil I weist auf, wie die internationale Entwicklung mehr und mehr in das Blickfeld der Kirche eingetreten ist, wie die Kirche diese Entwicklung versteht und welche Aufgabe ihr gegenüber sie sich zuschreibt. Die umstrittenen theologischen Fragen sind ausgewogen und versöhnlich behandelt.

Teile II („Soziale Gerechtigkeit und Weltwirtschaftsordnung“) und III („Ordnungspolitische Überlegungen“) informieren den mit Entwicklungspolitik und Weltwirtschaftsordnung weniger vertrauten Leser trefflich, worum es denn nun ideell und materiell wirklich geht. Ein Mindestmaß von Verständnis für ökonomische Zusammenhänge wird allerdings unterstellt; dem noch etwas nachzuhelfen wäre wohl fruchtbarer gewesen als das überreich gebotene Zahlenmaterial.

In Teil IV tritt die KSL wieder in Erscheinung: was kann sie denn nun „zur Neuordnung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen“ sagen? — Da der Vf. so vorsichtig war, schon in Teil I die Zuständigkeit der Kirche und ihrer Lehre genau abzugrenzen, und diese Abgrenzung hier noch einmal einschränkt, weiß der Leser, daß er keine wirtschaftspolitischen Vorschläge, gleichviel ob ordnungs- oder prozeßpolitischer Art, erwarten darf. Die Kirche kann nur sittlich-rechtliche Maßstäbe anlegen. Unter dieser Rücksicht übt sie Kritik an der bestehenden Ordnung; unter der gleichen Rücksicht prüft und beurteilt sie jede erstrebte neue Ordnung sowie die Mittel und Maßnahmen, mittelst derer diese herbeigeführt werden kann oder soll. — Bei den allermeisten Planungen fehlt es an der gebotenen Bedachtnahme auf das Wohl und Wehe der armen Bevölkerungsschichten; gerade auf diesen himmelschreienden Mangel hinzuweisen und ihn zu rügen, kann und darf die KSL nicht müde werden.

Frankfurt

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Finnis, John: Natural Law and Natural Rights. — Oxford: Clarendon Press 1980. XV, 425 S. (Clarendon Law Series). Kart. £ 6.95

In hohem Maße vertraut mit der Ideengeschichte von Plato und Aristoteles über Thomas v. Aqu., die Hoch-, Spät- und Neo-Scholastik, den Nominalismus und (Neo-)Positivismus bis zu den heute aktuellen Autoren (Kelsen u. a.) entwickelt F. seine eigene Position nicht in Auseinandersetzung mit ihnen, geht vielmehr ganz seinen eigenen Weg; soweit er Einblicke in die von anderen vertretenen Positionen gibt, dienen sie ihm zur Verdeutlichung dessen, was er selbst denkt und seinen Lesern erschließen will. Es mag arrogant klingen, wenn er im Vorwort sagt, er erspare es sich, auf die immer wiederkehrenden Einwände einzugehen, indem er ihnen durch sorgsame Formulierung seiner Meinung vorbeuge, aber er tut recht daran. Ein Großteil der immer wieder gegen die Naturrechtslehre erhobenen Einwände wie auch der Streitfragen im eigenen Lager der Naturrechtler ließen sich durch sorgfältigeren Sprachgebrauch vermeiden, wenn man bspw. nicht von Wandel des Naturrechts reden würde, wenn man Wandel der Naturrechtslehre meint.

Dieses typisch englische Buch eines Engländers in deutscher Sprache zu würdigen, hat seine Tücken. Zu den termini der einen Sprache gibt es in der anderen kaum jemals das genaue Gegenstück; nicht selten ist man in Zweifel, welcher deutsche Ausdruck dem, was der Engländer meint, am nächsten kommt; aber selbst da, worüber kein Zweifel besteht, wird der Sinn durch die Übersetzung mindestens ein wenig verschoben. So deckt bspw. das englische Begriffspaar „law and right“ sich keineswegs mit unserem deutschen Begriffspaar „Gesetz und Recht“; nichtsdestoweniger wird man „Natural Law“ im Buchtitel ohne Bedenken mit „Naturrecht“ übersetzen, wobei wir dann aber „Naturrecht“ in dem erweiterten Sinn von „natürlichem Sittengesetz“ zu verstehen haben. Die bei uns so viel umstrittene und unterschiedlich beantwortete Frage, wie Recht und Sittengesetz („Moral“) sich zueinander verhalten, wird denn auch von F. nur einmal flüchtig gestreift, aber in keiner Weise vertieft; in gewissem Sinn kann man sagen, für ihn gebe es diese Frage nicht, für ihn seien alle menschlichen Güter Rechtsgüter (typisch dafür seine Behandlung der geschlechtlichen Sittlichkeit; 217).

„Menschliche Güter“ („human goods“) ist der für F.s ganze Lehre tragende Grundbegriff. Unter diesen menschlichen Gütern oder Werten (soweit ich sehe gebraucht er goods u. values gleichbedeutend im Sinne des lateinischen „bonum“) steht für ihn an erster Stelle „Erkenntnis“ („knowledge“); ihr widmet er vorweg ein eigenes Kap.; erst darauf folgt der Katalog der insgesamt sieben sehr heterogenen Güter oder Werte, darunter „practical reasonableness“, der dann wiederum ein ganzes eigenes Kap. gewidmet ist und die

sich als Schlüssebegriff seiner ganzen Gedankenkette erweisen wird.

Diese „reasonableness“ ist kein Abstraktum; konkret ist es der gesunde Menschenverstand.

Von hier aus erscheint F.s Naturrecht als eine Art Vernunftrecht oder ist jedenfalls in Gefahr, das klassische Naturrecht zu verfehlen und sich in bloßem Nützlichkeitskalkül zu erschöpfen oder zu verstricken. Dagegen setzt F. sich heftig zur Wehr und weist nach, daß ein solches Nützlichkeitskalkül („consequentialism“) ein unvollziehbarer Begriff ist. Statt einer Güterabwägung fordert er unter Berufung auf das Urteil des Gewissens, bei jeder Handlung seien sämtliche menschlichen Güter zu respektieren, d. i. unangetastet zu lassen; darin erblicke er die moralische Würde der Handlung. Daß er hier dem Urteil des unvermeidlich irrenden Gewissens die gleiche Reverenz erweist, berührt gewiß sehr wohlwund; das ändert jedoch nichts daran, daß gerade hier die philosophische Vertiefung fehlt; auch die Abschnitte späterer Kap., auf die er hier verweist, führen über die practical reasonableness nicht hinaus.

Gegenstand dieser practical reasonableness ist offenbar nicht der ganze Bereich menschlicher Sittlichkeit, sondern nur die rechte, richtige, sinnvolle Ordnung des menschlichen Zusammenlebens.

Demgemäß handelt F. in Kap. VI. von „Community, Communities and Common Good“, dessen Ergebnisse mit unserer Lehre vom bonum commune als Selbst- und als Dienstwert und von der necessitas boni communis vollkommen übereinstimmen. In diesem Zusammenhang erscheint auch das Subsidiaritätsprinzip als bare Selbstverständlichkeit (144).

Kap. VII legt die Schwächen unserer Thomas noch unbekannten, erst von Cajetan eingeführten Dreiteilung in iustia commutativa, distributiva und legalis bloß; leider findet die heute zu zentraler Bedeutung gelangte iustitia socialis nicht einmal dem Namen nach Erwähnung.

Mehrere anschließende Kap. tragen viel bei zur Klärung des zum Teil unterschiedlichen Sprachgebrauchs der Ethiker und der Juristen, aber auch der Juristen verschiedener Rechtsbereiche; das ist gewiß sehr nützlich, zugleich aber auch enttäuschend, weil die philosophische Vertiefung fehlt. So ist namentlich Kap. XI. „Obligation“ sehr hilfreich zur Sprachentwirrung, trägt aber so gut wie nichts bei zum rechten Verständnis der sittlichen und rechtlichen Pflicht oder des sittlichen und rechtlichen Sollens.

Kap. XII ist vergnüglich zu lesen wegen der erfrischenden Deutlichkeit, mit der unsinnige Mißverständnisse und Einwendungen abgeschmettert werden.

Teil III (Kap. XIII) bringt die große Überraschung. Bis dahin hatten wir es im Grunde genommen nur mit dem gesunden Menschenverstand zu tun, der uns belehrte, um uns das Dasein in der menschlichen Gesellschaft nicht unnötig schwer zu machen, sei es rätlich (ein Gebot der praktischen Vernunft), gewisse Güter oder Werte unter unverbrüchlichen Schutz zu stellen und Verfahrens- oder Verhaltensweisen festzulegen und in der Weise für alle „verbindlich“ zu machen, daß man nur unvernünftigerweise davon abweichen oder ihnen zuwiderhandeln kann, d. h. nur unter Verletzung oder zum mindesten Gefährdung des eigenen wohlverstandenen Interesses. (Auf das Gewissen war dabei, wie erinnerlich, nur ein einziges mal Bezug genommen.) Ging es in diesem Sinne bislang nur um Fragen, wie man sich und anderen das Leben erleichtern und verschönern, vermeidbare Unannehmlichkeiten ersparen könne u. dgl. m., so tut F. nunmehr den Schritt zu der Frage, die allen anderen letztlich zugrunde liegt, die Frage nach dem Sinn des Daseins und des menschlichen Lebens. Das ist die Frage nach Gott; er stellt sie in ihrem vollen Ernst. Ist Gott überhaupt? Und wenn ja, ist vernünftiges Handeln sein Gebot? Und wenn auch das zutrifft, wieso oder warum schulden wir seinem Gebot Gehorsam?

Als schlüssigen Beweis für das Dasein Gottes beruft F. sich unter ausdrücklicher Ablehnung des Prinzips des hinreichenden Grundes (mindestens in der Leibniz'schen Form) auf das argumentum ex causalitate, formuliert das Ergebnis aber fehlerhaft, nämlich Gott existiere als causa sui. Damit sei aber nur erschlossen, daß Gott ist und daß er causa sui ist, aber darüber hinaus keinerlei Erkenntnis, was er ist. Da aber komme die atl. und ntl. Offenbarung uns zu Hilfe, durch die Gott selbst uns mehr über sich erschlossen hat; aus ihr wissen wir um seine Zuwendung zum Menschen, um das von ihm uns angebotene Freundschaftsverhältnis. Darum ist das, was wir tun, weil es ihm wohlgefällig ist, und was wir unterlassen, weil es ihm mißfällig ist, etwas völlig anderes als knechtliche Unterwürfigkeit unter den Willen oder die Willkür eines Herren und Gebieters. Hier finden wir uns auf einmal in eine andere Welt versetzt, atmen eine ganz andere Luft. Ist es die Luft der (jüdisch-) christlichen Glaubenswelt? Gilt hier das „Deo servire regnare est“? Unverkennbar hören wir hier die paulinische Theologie anklingen von der Freiheit dessen, der aus dem Glauben und in der Liebe Gottes lebt, vom Gesetz. Aber hier liegt doch ein Bruch vor. Davon, daß F. mit dem Unbegriff der causa sui operiert, mag man absehen, obwohl es angesichts seiner Vertrautheit mit der scholastischen Begriffswelt kaum ein bloßer terminologischer Mißgriff sein kann. Daß jedoch die natürliche

Erkenntnisfähigkeit ihn nicht über die „practical reasonableness“ hinausführt und der Schritt zum bonum honestum und zur echten Gewissensbindung für ihn erst auf dem Boden des Offenbarungsglaubens möglich wird und sich begründen läßt, bedeutet einen unheilbaren Bruch in seiner Gedankenfolge; hier klappt eine abgrundtiefe Lücke.

Laut seinem Vorwort wollte F. das, was die Schulbücher unter den Bezeichnungen ‚ethics‘, ‚political philosophy‘, ‚philosophy of law‘ und ‚jurisprudence‘ als je eigene Disziplinen darbieten – die nach ihm jedoch im innersten unlöslich zusammenhängen – interdisziplinär zusammenfassen oder wenigstens eine Einführung dazu vorlegen. Unbestreitbar bietet er eine Menge Wertvolles, das auf dieses Ziel hinführt. Eine Vielzahl von Mißverständnissen und Irrtümern werden ausgeräumt; viel Voreingenommenheit, vielleicht sogar Verbohrtheit, die den Weg dazu versperrt, wird entworfen. Insoweit kann man viel bei F. lernen. Aber auf die letzten, entscheidenden Fragen bleibt er die Antwort schuldig. Das gilt nicht zuletzt von der Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarungsglaube, hier insbesondere, inwieweit sich eine Naturrechtslehre erstellen läßt unter strenger Beschränkung auf die natürliche Gotteserkenntnis (sozusagen ein „Naturrecht der Theodizee“). Oder enthält jede Naturrechtslehre oder doch mindestens jede von uns, die wir im glücklichen Besitz der Offenbarungswahrheiten sind, aufgestellte Naturrechtslehre unvermeidlich einen wenn auch vielleicht nur unbemerkt eingeschlichenen Einschlag von dem, was uns nur aus der Offenbarung bekannt ist und wäre demzufolge in diesem Sinne eine „theologische Naturrechtslehre“? Diese Frage ist keineswegs nur von spekulativem Interesse; für die Diskussion mit Ungläubigen ist sie von hoher praktischer Bedeutung. Die Antwort auf diese Frage würde die in F.s Argumentation klaffende Lücke schließen.

Frankfurt

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Kleinheyer, Bruno: Heil erfahren in Zeichen. Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst. München: Don Bosco Verlag (1980), 188 S. kart. DM 24.80

Ein Vorwurf an die erneuerte Liturgie lautet, sie sei zu stark von der Ratio und vom Wort, ja sogar von Wortinflation bestimmt, kühl und unfeierlich. Wie dem auch sei, es häufen sich jedenfalls in den letzten beiden Jahren vor allem liturgiewissenschaftliche und pastoraltheologische Veröffentlichungen zur Zeichenhaftigkeit der Liturgie. Darunter gibt es schon einige beachtliche wissenschaftliche Arbeiten. Das hier anzuzeigende Buch zählt nicht zu den letzteren, sondern will der Meditation wie der Verkündigung – vor allem auch der Homilie, die nach AEM 41 auch im Dienst der Zeichenhaftigkeit des Gottesdienstes stehen kann – dienen. Es „ist also kein Lehrbuch, eher ein Lesebuch“ (10), das elementare Zeichen wie Raum, Kreuzzeichen, Kniebeuge erläutert, sodann Zeichen im Kernbereich des Kirchenjahres behandelt, um dann auf die Initiationssakramente und Zeichen der Eucharistiefeier einzugehen. Es handelt sich um keine systematische Zusammenstellung. Dem angegebenen Ziel wird es im allgemeinen gerecht.

Münster

Klemens Richter

Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild. Hauptredaktion: Jan Sperna-Weiland. Aus dem Holländischen übersetzt von Heinrich A. Mertens und Edmund Labonté. – (Zürich/Köln/Lahr): Benziger/Kaufmann 1977. 227 S. Ln. DM 48.–

Dieses Werk holländischer Gelehrter (Th. P. van Baaren, M. A. Beek, A. van Biemen, P. A. W. van Delft, H. Faber, L. S. H. G. Heerma van Voss, J. H. Kamstra, H. J. L. van Luijk, C. W. Mönnich, D. C. Mulder, H. Samson, A. J. Vink, K. Wagtendonk) unter der Hauptredaktion von J. Sperna-Weiland, der die Einleitung verfaßte („Warum dieses Buch geschrieben wurde“) und den Abschluß „Zukunft der Religion“ beisteuerte, wird etwas verspätet angezeigt, hat aber seinen Wert nicht verloren.

Das Buch führt in einer ebenso originellen wie gediegen informativen Weise in die gegenwärtig lebenden Weltreligionen ein, also ohne Darstellung vergangener Religionen (etwa der ägyptischen oder der griechisch-römischen). Zu den Weltreligionen gehört auch „die Religion der schriftlosen Völker“ (I. Abschn.). Sie ist „für die Mission der Hochreligionen“ in den Gebieten dieser Völker deshalb von Wichtigkeit, weil sie bei deren Inkulturation nicht einfach verschwindet, sondern in ihnen nachwirkt. Der II. Abschn. führt in die Geschichte der Hochreligionen ein (abgeschlossen durch

eine historische Übersicht in Jahreszahlen und eine Tafel über die Verbreitung der Weltreligionen), die den Hauptteil des Buches (III. Abschn.) zu tragen haben: Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam. Dort kommen in einer vergleichenden, die einzelnen Religionen parallel aufführenden Übersicht sieben wichtige Themen (Bücher, Mensch, Gott, Heil, Ritual, Ethik, Institutionen) zu Wort. Hernach werden in einem „das Spinnwebewebe“ genannten IV. Abschn. neue Religionsformen vorgeführt, die versuchen, die alten bestehenden Formen synkretistisch zu verbinden oder eine Synthese anzubieten von religiösen Traditionen mit neuen gesellschaftlichen Strukturen. Im V. Abschn. werden Wissenschaft und Religion (Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Religionssoziologie) und im VI. Abschn. vom Hrsg. die Zukunft der Religion in Kürze besprochen. Infolge des überlegten logischen Aufbaus sind die einzelnen Abschnitte eine angenehme Lektüre. Verdienstvoll und informativ schließen Begriffserklärungen, ein Sachregister und der Bildnachweis das hervorragend gedruckte und bebilderte Buch ab.

Eigentlich besteht es aus zwei Büchern: „Einem Buch, in dem man lesen kann, und einem Buch, in dem man Bilder betrachten kann“ (10). Die Bilder sollen nicht einfach Illustration sein, sondern es gibt „in der Religion Dinge, die nicht gesagt werden können, die aber zu sehen sind“. So „zeigt das eine Buch, was das andere nicht sagen kann“ (10). Das Werk führt „Antworten“ der Menschen, dieser sinnfragenden Wesen, auf deren „Suche nach dem Sinn ihres Lebens, nach Einsicht, Sicherheit, festem Grund“ vor; „denn es muß doch mehr geben als nur Geldverdienen und Konsum“ (7).

Die Vf. betrachten die Welt der Religion wertfrei, rein phänomenaorientiert. Das zeigt sich besonders darin, daß alles vom Menschen her gesehen wird. „Aus unerfindlichen Gründen sind manche Religionen der Meinung, Verehrung von nur einem Gott stehe höher als die Verehrung mehrerer Götter.“ Der exklusive Monotheismus war bei den schriftlosen Kulturen unbekannt (44). Th. P. van Baaren spricht hier höchstens von einem pluriformen Monotheismus: „Grundsätzlich gibt es zwar nur einen einzigen Gott, aber indem sich dieser Gott in vielen voneinander unabhängigen Gestalten offenbart, haben wir praktisch doch mehr mit polytheistischen Religionsformen zu tun“ (44).

Einzelheiten zu kritisieren, steht dem Fundamentaltheologen, der sein Wissen über die Weltreligionen naturgemäß nur aus zweiter Hand, aus sachkundigem Munde, haben kann, nicht zu. Dafür wird er aber angesichts der Fülle des Materials zum Gespräch aufgefordert, indem er die von ihm zu vertretende „Antwort“ auf die Sinnfrage zu überdenken und zu präzisieren hat.

Der Hrsg. hält alle Beweise für die Existenz Gottes nicht für stichhaltig. Die Tatsache, daß alle Völker so oder so eine Religion haben, daß „Religion“ in der Menschheit unausrottbar zu sein scheint, was auch der sog. „wissenschaftliche“ Atheismus des Kommunismus nach mehr denn 60 Jahren sehen muß (vgl. R. Zander, Religion im Urteil der marxistischen Philosophie – neue Tendenzen, neue Aspekte, in: Junge Kirche 42, 1981, 136–143), sagt höchstens etwas über den Menschen aus: „Immer und überall hat der Mensch mit einer letzten Wirklichkeit (Brahma, Nirwana, Gott) gelebt, über die er nicht mehr in üblicher Sprache reden kann“; Mythen, Symbole, Rituale geben dem Leben mit dieser tiefsten Wirklichkeit Gestalt (Antworten 216). Weil sich die Menschen verändern, wird Religion, die es auch in Zukunft als Wesensteil des Menschen geben wird, sich ändern; sie wird anders sein als die Religionen, die wir heute kennen.

Nach Auffassung der Vf. des Buches geht es um diese Welt, um „eine heilsame Ordnung für alle Menschen“ (216). Religion erklärt jetzt im rationalen Zeitalter nichts mehr an Welthaftem, anerkennt keine Vorstellung von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in diese Welt (kein „Wunder“ im üblichen Sinn!), läßt keine aus der kalten Realität dieser Welt flüchtende Vater- oder Mutter-Projektionen zu (S. Freud). Sie „ist Vertrauen und Hingabe an eine Wirklichkeit, die dem Leben Sinn und Richtung gibt“ (216). Dann ist „Glaube“, „Religion“ nicht mehr Entwicklungsstörung, wie S. Freud meint, sondern Entwicklungsstörung wäre der Unglaube, denn lebbares Leben entspringt dem bei der Mutter gewonnenen „Urvertrauen“ (basic trust) als Grundlage, auf der der Mensch als ganzer Mensch in der Welt stehen kann (207), „Vertrauen in die ‚Gutheit‘ der kosmischen Ordnung als einer Spiegelung der Gutheit des elterlichen Hauses“ (207). Die Religion ist „der große integrierende Faktor, der die Einheit stärkt“ (207), der die menschliche Identität finden läßt. Sie beschäftigt sich mit Symbolen, „mit den Menschen über eine Wirklichkeit reden, die über alle Worte hinausgeht“ (216). Dafür werden „die Religionen der Zukunft viel Platz haben für das Gefühl, das in der wissenschaftlich-technischen Kultur verkümmert“.

Einer „Weltreligion“ stehen die Vf. skeptisch gegenüber. Dagegen sprechen nämlich die grundlegenden gegensätzlichen Ansätze der Wirklichkeitsempfindung der großen Kulturlandschaften. „Daß alle Religionen bei Licht betrachtet einander gleichen, beruht jedenfalls auf einem Mangel an Tatsachenkenntnis“ (217). Den Grundunterschied sieht Hrsg. im Kreislaufen der Religionen des Ostens („Sonnenrad“!), im Linearen der jüdisch-christlichen Überlieferung (incl. Islam): Jeder Augenblick ist dort einmalig; das Kreuz ist das Zeichen für den einzig bedeutsamen Augenblick (vgl. das Entmythologisierungsziel Bultmanns!).

„Glaube“ ist hier nicht etwa Offenbarungsglaube, Sinnerschließung aufgrund des Wortes eines Anderen (Autoritätsglaube), des wenn auch durch menschliche Boten oder Prediger vermittelten Wortes Gottes, sondern er ist nicht weiter zu begründende Grund-

überzeugung über Art und Sinn des menschlichen Daseins (und des Weltenseins überhaupt), der sog. philosophische Glaube. In diesem Sinn wird auch die marxistische Weltanschauung mehr und mehr von ihren Ideologen (J. Lukács, Die Weltanschauung des Marxismus und die Religiosität der Gegenwart, in: Dt. Zschr. f. Philos. 11/1979, vgl. Ruth Zander a.a.O. 139ff) als „Glaube“ bezeichnet, zu dem freilich die Erkenntnis der empirischen Wissenschaft zwingt. „Beweis“ ist in solcher Sicht, was das menschliche Dasein in der Wirklichkeit auf breiter Basis am lebbarsten macht.

Religion hat es also nicht wesentlich mit einem göttlichen Gegenüber, mit einem personalen Gott zu tun. Die Pluralität der Sinnantworten ist angesichts der grundlegenden gegensätzlichen oder unterschiedenen Ansätze des Wirklichkeitsempfindens legitim, das letztlich aus den Lebensbedingungen (den „ökonomischen“ im weitesten Sinne!) her bestimmt wird.

Hier wird die Aufgabe der Fundamentaltheologie sichtbar: Rationale Begründung des persönlichen Gottesglaubens, der Schrift und dem Vaticanum I folgend, und Bewährung der Lebensbewältigung aus dem geschichtlich-empirischen Anruf des personalen Gottes (u. a. Elemente der fundamentaltheologischen Via empirica).

Freiburg/Br.

Adolf Kolping

Khoury, Adel Theodor: Toleranz im Islam. — München/Mainz: Kaiser/Grünwald 1980. 220 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe, 22), kart. DM 22.50

Mit diesem Buch stellt der Münsterner kath. Religionswissenschaftler A. Th. Khoury die sicherlich ausführlichste und übersichtlichste Arbeit zum Thema „Toleranz im Islam“ vor, die je auf dem deutschsprachigen Markt erschienen ist. Dazu kommt der günstige Zeitpunkt; beinahe vorprogrammiert. Das Thema ist hochaktuell. Viele Menschen in der westlichen Welt empfinden den Islam wieder einmal als Gefahr, ein Gefühl, das durch die Anwesenheit von mehreren Millionen ausländischer Arbeitnehmer islamischen Glaubens in den europäischen Ballungsräumen noch verstärkt wird.

Den sensationell aufgemachten Berichten in den Massenmedien, den Schlagzeilen vom „Heiligen Krieg“ und den Ölmilliarden im „Dienst der islamischen Mission“, setzt Kh. ein faktenvermittelndes nüchternes Buch entgegen, das einen Bogen spannt von den Aussagen des Koran über Religionsfreiheit und Toleranz bis hin zur rechtlichen Stellung von Andersgläubigen in der islamischen Welt von heute.

Kh., der sich in den letzten Jahren zunehmend um die Annäherung von Christen und Moslems bemüht hat — um den christlich-islamischen Dialog —, will seine Arbeit als Handreichung zur besseren Verständigung zwischen Nichtmoslems und Moslems verstanden wissen und zur Schaffung gerechter Lebensbedingungen für die Minderheiten in jedem Land. Gleichwohl haben wir es mit einem sehr kritischen Buch zu tun, und es tut dem moslemischen Leser gut, daß der Vf. wenigstens am Schluß seiner vorzüglichen Arbeit einen Vergleich zu ähnlichen einschränkenden Bestimmungen gegenüber Andersgläubigen im Judentum und Christentum anbietet und damit den Anspruch seines Buches unterstreicht: ein Beitrag zu sein, der an die Beachtung der Bedingungen für ein friedliches und fruchtbares Zusammengehen der Völker erinnern will.

Über die Inhalte der einzelnen Kap. läßt sich eigentlich nur wenig sagen, außer, daß es dringend notwendig war, daß gerade dieses Buch geschrieben und veröffentlicht wurde und daß die vom Vf. angezogenen Fakten und deren Zuordnung jeder juristischen und theologischen Überprüfung oder Durchleuchtung standhalten. Selbst wenn man Kh. unterstellen wollte, er habe als Christ eine zu enge Sicht und folgedessen nicht alle Verflechtungen und Nuancen der islamischen Überlieferung bezüglich des Themas ausgeschöpft, würde man letztlich nicht umhin kommen, zu konstatieren, daß sich auch bei eventuell notwendiger Berücksichtigung weiterer Fakten am Resultat nichts geändert hätte. Keine Glaubensweise oder Religionsgemeinschaft hat auf die Genauigkeit der Überlieferung so großen Wert gelegt, hat so umfangreiche Anstrengungen zur Sicherung der frühen Texte unternommen wie der Islam. Daher macht es keine sonderlichen Schwierigkeiten, Kh.s Arbeit im Lichte der islamischen Tradition bis ins Detail zu überprüfen.

Natürlich ist dieses Buch die Arbeit eines Christen, eines Christen freilich, der der arabischen Tradition entstammt, der bei aller Überzeugtheit von der christlichen Botschaft, um die enge Verflechtung weiß, die Arabertum und Islam, arabische Sprache und islamische Terminologie im Laufe der Geschichte miteinander eingegangen sind. Er respektiert sie und unternimmt es, sich mit den daraus entstandenen spezifischen Denkweisen fair auseinanderzusetzen.

Kh. versucht dem Thema unvoreingenommen gegenüberzutreten, er weigert sich spürbar, die von ihm herangezogenen Texte aus christlicher Sicht zu kommentieren oder gar gegen sie zu polemisieren, wie es viele vor ihm getan haben, von Johannes Damascenos an. Statt kontrovers zu werden, wählt er dem ihm gemäßen Weg des Wissenschaftlers, gebunden an die Kriterien, die im positiven Sinne mit diesem Anspruch in Zusammenhang gebracht werden müssen. Dennoch stellt sich gerade aus dem Inhalt dieses Buches heraus die Frage, ob es in der heutigen Zeit noch genügt, wenn man versucht, auf der Basis von Koran und Tradition ein objektiveres Bild des Islam zu zeichnen, als dieses in der Vergangenheit geschehen ist. Laufen wir nicht Gefahr, uns ständig zu wiederholen, auch wenn dieses in einem objektiven Rahmen geschieht und sich die angewandte Methode und Wortwahl wohlthuend von den pseudowissenschaftlichen Streitschriften der Vergangenheit abhebt? Laufen wir nicht Gefahr, daß wir bei der Bewältigung einer in der Tat unseligen Vergangenheit die Gegenwart vergessen, die auf die Zukunft — auf eine gemeinsame Zukunft — vorbereitet werden will?

Um einen neuen Ansatz in der christlich-islamischen Begegnung zu finden, bedarf es völlig neuer Wege und auch neuer Wagnisse, die den europäisch christlichen Betrachter weiterzuführen vermögen und den moslemischen zum Nachdenken bringen; Umdenken zu verlangen wäre angesichts der Situation, in der sich die islamische Welt in dieser postkolonialen Epoche befindet, sicherlich eine arge Überforderung.

Ein Teil der Mißverständnisse, die zwischen Moslems und Andersgläubigen wuchern, beruht nun einmal darauf, daß in der frühen Auseinandersetzung zwischen dem Islam und dem paulinischen (Heiden-)Christentum Denkschemata entwickelt worden sind, die durch ihr Patinaalter nicht eben wahrer geworden sind, geschweige denn geeigneter. Sie vermochten weder vor vierzehn Jahrhunderten noch vermögen sie es heute ein harmonisches Neben- oder gar Miteinander zu fördern bzw. zu gewährleisten.

Wenn wir einander näherkommen wollen — und darauf zielt Kh. ja ab —, ist es unerlässlich endlich eine Antwort auf die Frage zu finden, welche Christen vom Koran und den frühen Traditionen angesprochen werden, gegen welche Juden er polemisiert und wer die Ungläubigen sind, gegen die er zu Felde zieht. Man wundert sich, aber die Antwort ist relativ einfach: Der Koran meint eben nicht das paulinische Christentum der Heidenkirche, sondern, soweit es die positiven Aussagen angeht, das Judentum. Die negativen Aussagen zielen dagegen auf das nicht-konziliare Christentum der arabischen Halbinsel; also auf Häresien. Das trifft im übrigen auch auf die koranischen Vorwürfe zu, Christen und Juden hätten die Bibel oder Inhalte ihrer Heiligen Schrift verfälscht. Ähnlich verhält es sich auch mit den Aussagen über die Juden. Sie beziehen sich offensichtlich auf jenen jüdischen König Dhu Nowas (Jussuf Assar Jathar), der als Christenfolger in die Geschichte Südarabiens eingegangen ist. Der Koran spricht Stämme an, die nicht mehr das Judentum der Thora verkörperten. Ebenso ist der Kampf gegen die Ungläubigen zu verstehen. Er steht in direktem Zusammenhang mit dem Pantheon von Mekka. Keineswegs sind mit dieser Bezeichnung Juden und Christen gemeint, schon gar nicht aber die Christen im konziliaren Raum.

Hier bietet sich ein ökumenischer Neuansatz insbesondere im Hinblick auf die Neuformulierung eines positiven Toleranzgebotes an, wobei allerdings auch die Moslems mit in diesen Lernprozeß einbezogen werden müssen. Frage also: Wer ist geeigneter als der Autor dieses Buches, hier Denkanstöße innerhalb seiner theologischen Tradition und Gegenwart zu vermitteln? Vielleicht bringt ein solches, wenn auch mühsames Unterfangen, viele Moslems zum Mitdenken und damit auf den Weg in eine tolerantere und noch weithin offene Zukunft. Und diese Zukunft ist von der 5. Sure des Koran gemeint.

Der Autor sollte darüber nachdenken. Viele Moslems und sicherlich auch viele Christen würden ihm dafür dankbar sein.

Saarbrücken

M. Salim Abdullah

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149-160)

I. Allgemeines

- Wissen, Glaube, Politik. Festschrift für Paul Asveld. Hrsg. von Winfried Gruber, Jean Ladrière, Norbert Leser unter Mitarb. von Otto König [u. a.] – (Graz, Wien, Köln:) Verl. Styria (1981). 311 S.; Lw. DM 89,-.
- Partisan der Hoffnung. Festschrift für Paul Schütz zu seinem 90. Geburtstag am 23. Januar 1981. Hrsg. von Hans F[erdinand] Bürki. – Moers: Brendow (1981). 231 S., 2 Abb.; kart. DM 19,80.
- Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale 8-13 sett. 1980. Vol. I: L'Enciclica 'Aeterni Patris' nell'arco di un secolo. II: L'Enciclica 'Aeterni Patris'. Significato e preparazione. III: L'Enciclica 'Aeterni Patris': suoi riflessi nel tempo. IV: Prospettive teologiche moderne. – [R.] Pont. Academia di S. Tommaso e di Religione Cattolica; CdV: Libr. Ed. Vaticana 1981. 509 p.; 484 p.; 493 p.; 457 p. = Studi Tomistici X-XIII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Johnson, S. Lewis: The Old Testament in the New. An argument for biblical inspiration. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House (1980). 108 p. = Contemporary evangelical perspectives; paper \$ 3,95.
- Kugel, James L.: The idea of biblical poetry. Parallelism and its history. – NH, Lo: Yale Univ. Press (1981). XI, 339 p.; \$ 27,50.
- Schenker, Adrian: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament. – (Frb/S.) Verl. Schweiz. Kath. Bibelwerk (1981). 179 S. = Biblische Beiträge XV; sfr 20,-.
- Schweizer, Harald: Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. – S[ankt] Ottilien: EOS Verlag 1981. XIII, 346 S. = Münchener Universitätsschriften – Katholisch-Theologische Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XV; kart. DM 34,-. [Habil.-Schrift., München]

2. Altes Testament

- Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60. anniversaire ed. par Pierre Casetti. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gô: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. XII, 720 S. = Orbis biblicus et orientalis XXXVIII; kart. DM 120,-; [enth. u. a.] S. 1-30: Brock, Sebastian: *Genesis 22* in Syriac tradition; S. 31-50: Carmignac, Jean: Les devanciers de S. Jérôme. Une traduction latine de la recension kurye dans le second Livre des *Chroniques*; S. 51-59: Cazelles, Henri: Texte massorétique et Septante en *Is 2,1-5*; S. 61-89: Diez-Macho, Alejandro: L'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum; S. 101-107: Goshen-Gottstein, Moshe H.: Bibel exegesis and textual criticism. *Isaiah 49,11*: MT and LXX; S. 109-133: Grelot, Pierre: Le Livre des Jubilés et le Testament de Lévi; S. 135-157: Hanhart, Robert: Die Übersetzungstechnik der Septuaginta als Interpretation *Daniel 11,29* und die Ägyptenzüge des Antiochus Epiphanes; S. 159-240: Keel, Othmar: Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von *Deuteronomium 6,8f.* und par.; S. 241-271: Locher, Clemens: Altes und Neues zu *Maleachi 2,10-16*; S. 273-288: Lohfink, Norbert: Textkritisches zu *Jrsm* im Alten Testament; S. 289-295: McCarthy, Carmel: The Apple of the Eye; S. 296-307: Nida, Eugene A.: Problems of cultural differences in translating the Old Testament; S. 309-316: Rickenbacher, Otto: Quelques problèmes du *Psaume 117* en malgache; S. 317-333: Rouiller, Gregoire: Parole et mise en abyme; S. 335-345: Rueger, Hans Peter: Eine rabbinische Überlieferung im Pilgeritinerar des Anonymus von Piacenza; S. 347-371: Saenz-Badillos, Angel: Les Tešubot de Dunaš ben Labrat contre le Mahberet de Menahem. Matériaux nouveaux; S. 373-394: Sanders, James A.: Text and canon: Old Testament and New; S. 395-447: Schelbert, Georg: Sprachgeschichtliches zu *abba*?; S. 449-470: Schenker, Adrian: Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von *Ez 18* und *33,10-20* oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie; S. 471-483: Skehan, Patrick: St. Patrick and Elijah; S. 485-495: Spicq, Ceslas: *ἐξουσία*, *ἐξουσιάζω*. Etude de lexicographie neo-testamentaire; S. 497-530: Talmon, Shemaryahu: The ancient Hebrew alphabet and biblical text criticism; S. 531-552: Targarona de Saenz-Badillos, Judit: Le texte grec du Livre des *Juges* présenté par les manuscrits (d)ptv; S. 553-576: Tournay, Raymond: Le cantique d'Anne. I *Samuel II. 1-10*; S. 577-592: Tov, Emanuel: The impact of the LXX translation of the Pentateuch on the translation of the other books; S. 651-703: Weil, Gerard E.: Les décomptes de versets, mots et lettres du Pentateuque selon le manuscrit B 19a de Leningrad. Un essai d'arithmétique des scribes et des massorètes; S. 705-720: Wevers, John W.: A study in Vatapediou 600 in Numbers.

- Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Jörg Jeremias und Lothar Perlt. – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1981. 426 S.; Lw. DM 68,-. [enth.:] S. 11-29: Crüsemann, Frank: Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“; S. 31-41: Coats, George W.: The curse in God's blessing. *Gen 12,1-4a* in the structure and theology of the Yahwist; S. 43-55: Saebø, Magne: Offenbarung oder Verhüllung? Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in *Ex 3,13-15*; S. 57-66: Klein,

- Ralph W.: The message of P; S. 67-72: Smend, Rudolf: „Das Ende ist gekommen.“ Ein Amoswort in der Priesterschrift; S. 75-86: Rendtorff, Rolf: Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie; S. 87-100: Lohfink, Norbert: Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks; S. 101-114: Brueggemann, Walter: Social criticism and social vision in the deuteronomistic formula of the *Judges*; S. 115-128: Koch, Klaus: Das Prophetenschweigen des Deuteronomistischen Geschichtswerks; S. 131-146: Zimmerli, Walther: Frucht der Anfechtung des Propheten; S. 147-156: Westermann, Claus: Boten des Zorns. Der Begriff des Zorns Gottes in der Prophetie; S. 157-168: Schmidt, Werner H.: „Rechtfertigung des Gottlosen“ in der Botschaft der Propheten; S. 169-180: Boecker, Hans Jochen: Überlegungen zur Kultiopolemik der vorexilischen Propheten; S. 181-202: Bjørndalen, Anders Jørgen: Jahwe in den Zukunftsaussagen des Amos; S. 203-216: Bach, Robert: Erwägungen zu Amos 7,14; S. 217-234: Jeremias, Jörg: Zur Eschatologie des Hoseabuches; S. 235-251: Hardmeier, Christof: Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in *Jes 6*; S. 253-267: Kutsch, Ernst: „... denn Jahwe vernichtet die Philister.“ Erwägungen zu *Jer 47,1-7*; S. 269-287: Hermisson, Hans-Jürgen: Der Lohn des Knechts; S. 289-300: Van der Woude, Adam Simon: Der Engel des Bundes. Bemerkungen zu *Maleachi 3,1c* und seinem Kontext; S. 301-315: Steck, Odil Hannes: Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalypit; S. 319-333: Gerleman, Gillis: Adam und die alttestamentliche Anthropologie; S. 335-347: Gerstenberger, Erhard S.: Herrschen oder Lieben: Zum Verhältnis der Geschlechter im Alten Testament; S. 349-372: Albertz, Rainer: Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee“; S. 373-392: Habel, Norman C.: „Naked I Came...“: Humanness in the Book of *Job*; S. 393-401: Lauha, Aarre: *Kohleits* Verhältnis zur Geschichte; S. 403-426: Perlitt, Lothar: Wovon der Mensch lebt *Dtn 8,3b*.

- Maneschg, Hans: Die Erzählung von der ehernen Schlange. *Num 21,4-9* in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie. – Ffm, Bern: Lang (1981). 510 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 157; sfr 95,-. [Diss., Rom. Pont. Istituto Biblico]

- Wilde, A. de: Das Buch *Hiob*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert. – Lei: Brill 1981. XIV, 418 S. = Oudtestamentische Studien XXII; hfl 128,-.

- Andersen, Francis I. – David Noel Freedman: *Hosea*. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1980. XIII, 699 p. with fig. and tables = The Anchor Bible XXIV; \$ 14,-.

3. Neues Testament

- Ernst, Josef: Das Evangelium nach Markus. Übers. u. erklärt. – Rgb: Pustet (1981). 530 S. = Regensburger Neues Testament; Lw. DM 68,-.
- Klauck, Hans-Josef: Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten *Mk 2,1-12* parr. – BZ N.F. XXV, 1981, 223-249.
- Schreiber, Johannes: Die Bestattung Jesu. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu *Mk 15,42-47* par. – ZNW LXXII, 1981, 141-177.
- Legrand, Lucien: L'annonce à Marie *Lc 1,26-38*. Une apocalypse aux origines de l'Évangile. – P. Ed. du Cerf 1981. 403 p. = Lectio divina CVI.
- Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese. Rudolf Pesch (Hrsg.) Mit Beitr. von Peter Fiedler [u. a.]. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1981). 118 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; kart. DM 12,-; [enth.:] S. 11-26: Fiedler, Peter: Geschichten als Theologie und Verkündigung – die Prologe des Matthäus- und Lukas-Evangeliums; S. 27-48: Zeller, Dieter: Die Ankündigung der Geburt – Wandlungen einer Gattung; S. 49-73: Wilckens, Ulrich: „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria – *Lk 1,26-38*“; S. 74-96: Broer, Ingo: Jesusflucht und Kindermord – Exegetische Anmerkungen zum zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums; S. 97-118: Pesch, Rudolf: Das Weihnachtsevangelium *Lk 2,1-21*. Literarische Kunst – Politische Implikationen.
- Schmitt, Joseph: Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaulliniennes. – RSR LXIX, 1981, 165-180; p. 181-194: Boismard, M.-E.: Le martyre d'Etienne. *Actes 6,8-8,2*; p. 195-208: Perrot, Charles: Les décisions de l'Assemblée de Jérusalem; p. 209-248: Calloud, Jean: Paul devant l'Aréopage d'Athènes. *Actes 17,16-34*; p. 249-256: Légasse, Simoh: L'apologétique à l'égard de Rome dans le procès de Paul. *Actes 21,27-26,32*; p. 259-278: Bonnard, Pierre-Emile: Le Psaume 72. Ses relectures, ses traces dans l'œuvre de Luc?; p. 279-300: Bovon, François: Le Dieu de Luc; p. 301-319: Chevallier, Max-Alain: «Pentecôtes» lucaniennes et «Pentecôtes» johanniques.

- Juel, Donald: Social dimensions of exegesis: The use of *psalm 16* in *Acts 2*. – CBQ XLIII, 1981, 543-556; p. 557-582: Byrne, Brendan, SJ: Living out the righteousness of God: The contribution of *Rom 6: 1-8:13* to an understanding of Paul's ethical presuppositions; p. 582-589: Murphy-O'Connor, Jerome, OP: Tradition and redaction in *1 Cor 15:3-7*.

- Mann, Frédéric: Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13. – RevSR LV, 1981, 149-169.

- Best, Ernest: Dead in trespasses and sins *Eph. 2,1* – Journal for the Study of the New Testament XIII, 1981, 9-25; p. 27-45: Campbell, W. S.: The freedom and faithfulness of God in relation to Israel; p. 46-66: Gerhardsson, Birger: Confession and denial before men: Observations on *Matt. 26:57-27:2*; p. 67-82: Grayston, Kenneth: The meaning of PARAKLETOS; p. 83-101: Lindars, Barnabas: Discourse and tradition: The use of the sayings of Jesus in the discourses of the Fourth Gospel; p. 102-122: Wilcox, Max: The „God-Fearers“ in Acts – A reconsideration.

- Riekkinen, Vilho: *Römer 13*. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1980. VII, 251 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanarum litterarum XXIII. [Diss., Zürich]

- Grünzweig, Fritz: *Johannes-Offenbarung*. Teil 1. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1981). 380 S. = Edition-C. Bibelkommentare XXIV; DM 29,80.

- Vögtle, Anton: Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 187 S.

- Best, Ernest: Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark. – Sheffield: (JOST Press) 1981. 283 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series IV.

- Sider, John W.: The meaning of **parabole** in the usage of the Synoptic Evangelists. – *Biblica* LXII, 1981, 453–470; p. 471–498: O'Toole, R.F.: Activity of the risen Jesus in Luke-Acts.
- Nickle, Keith F.(ullerton): The **Synoptic Gospels**. Conflict and consensus. – Atlanta: John Knox Pr. (1980). 198 p.; \$ 6,95.
- Flusser, David: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. Teil I: Das Wesen der **Gleichnisse**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). 336 S. = *Judaica et Christiana* IV; sfr 55,60.
- Stein, Robert H.: An introduction to the parables of Jesus. – Phil: Westminster Pr. (1981). 180 p.; \$ 9,95.
- Derrett, J. Duncan M.: Why and how Jesus walked on the sea. – *NovT* XXIII, 1981, 330–348; p. 349–360: Besançon Spencer, Aida: The wise fool (and the foolish wise). A study of irony in Paul.
- La passion selon les quatre évangiles. Par Albert Vanhoye [e. a.] – P: Éd. du Cerf 1981. 130 p. = *Lire la Bible* LV; F 31.–
- Segalla, Giuseppe: La ricerca di Dio come ricerca del Sinottici; – *Quaerere Deum*. Scritti di Antonio Bonora [e. a.], Brescia (1981), 213–233; p. 235–260: Fabris, Rinaldo: La ricerca di Dio nell'opera di Luca; p. 261–288: Leonardi, Giovanni: «Cercate e troverete... lo Spirito Santo» nell'unità letteraria di *Luca* 11,1–13; p. 289–313: Marcheselli, Cesare: La ricerca di Dio nei segni dei tempi. La struttura tematico-letteraria di *Mc*. 1,21–3,6 parr.; p. 315–352: Penna, Romano: Dialettica tra ricerca e scoperta di Dio nell'epistolario paolino; p. 353–367: Cipriani, Settimio: Il «cognoscere Deum» è anche un «quaerere Deum» in S. Paolo?; p. 369–417: Maggioni, Bruno: La ricerca di Dio in Cristo nel vangelo di *Giovanni*; p. 419–435: Prete, Benedetto: La particella *καὶ* e il problema del «quaerere Deum» nel quarto vangelo; p. 437–446: Grech, Prosper: L'itinerario della fede in *Giovanni*; p. 447–456: Migliasso, Secondo: «Quaerere Deum» in *Gv*. 14,1–11.
- Loader, William R. G.: Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur **Christologie des Hebräerbriefes**. – (Neuk-Vluyt): Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1981. VIII, 286 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LIII; Lw. DM 52.– [Diss., Mainz]
- Funk, Aloys: Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie. – Innsbr. Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1981. 224 S., zahlr. Tab. = Innsbrucker theologische Studien VII; DM 38.– [Diss., Innsbruck. Überarb.]
- offertory chants?; p. 100–104: Torrell, Jean-Pierre: Saint Augustin et la pensée des ames ou les avatars d'une citation apocryphe; p. 127–140: Viola, Coloman: Le «De anima» du manuscrit d'Alençon, B. M. 16 *Fragments du De quantitate animae* de s. Augustin.
- Hallman, Joseph R.: The mutability of God: Tertullian to Lactantius. – *ThSt* XLII, 1981, 373–393.
- Corby Finney, Paul: Alcune note a proposito delle immagini carpocraziane di Gesù. – *RivAC* LVII, 1981, 35–41; p. 43–67: Bisconti, Fabrizio: Lastra incisa inedita dalla catacomba di **Piscilla** – «con note di revisione critica sul metodo di individuazione della fenice nell'arte paleocristiana» (18 fig.); p. 69–85: De Benedictis, Elaine: The senatorium and matroneum in the early Roman Church (6 fig.); p. 87–112: Nestori, Aldo: Pitture cimiteriali romane inedite (14 fig.); p. 113–125: Piccirillo, Michele: Note di viaggio in alta Siria nei villaggi di Qubbet es-Shih e Hawwa (13 fig.).
- Nauerth, Claudia: **Thekla**, ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XIII, 106, XVI S., 31 Ill. = *Göttinger Orientforschungen* II, 3; kart. DM 32.–
- Opelt, Ilona: **Hieronymus'** Leistung als Literarhistoriker in der Schrift *De Viris illustribus*. – *Orpheus* N. S. I, 1980, 52–77; p. 76–105: Simonetti, Manlio: Haereticum non facit ignorantia. Una nota su **Facondo di Ermiane** e la sua difesa dei Tre Capitoli; p. 106–114: Costanza, Salvatore: Un motivo saffico in Teodoro Besto e in Simeone Metafraste (Saffo, fr. 96 V., 6–9; Teodoro, BHG³, 624,4; Simeone BHG³ 620,4; p. 305–333: Prinzivalli, Emmanuela: Note sull'escatologia di **Ippolito**; p. 334–347: Diognon, Jean: **Hilaire de Poitiers** devant le verset 17,28^e des Actes des apôtres. Les limites d'un pantheisme chrétien; p. 348–370: Pricoco, Salvatore: L'editto di Giuliano sui maestri CTh 13,3,5; p. 371–390: Tibiletti, Carlo: La salvezza umana in **Fausto di Riez**.
- Jastrebowska, Elisabeth: Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des hl. Sebastian in Rom. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang 1981. 271 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXXVIII, 2; kart. sfr 63.– [Diss., Freiburg/B]
- Kaiser-Minn, Helga: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff 1981. VIII, 138 S., 52 Taf. mit zahlr. Abb. = *JAC. Erg.bd.* VI; Lw. DM 78.– [Diss., Heidelberg. Überarb.]
- Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik. Aus dem Griechischen übersetzt u. hrsg. von Ursula Treu. – B: Union-Verlag 1981. 150 S., Ill.
- Doignon, Jean: *Testimonia d'Hilaire de Poitiers dans le Contra Iulianum* d'Augustin. Les textes, leur groupement, leur 'lecture'. – *RBén* XCI, 1981, 7–19; p. 20–45: Verbraken, Pierre-Patrick: Le sermon LI de saint **Augustin** sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc; p. 46–104: Chavasse, Antoine: Le sermon prononcé par **Léon le Grand** pour l'anniversaire d'une dédicace.
- Doignon, Jean: Corpora vitiorum matieres. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré d'Origène et transmis par Augustin (*Contra Iulianum* 2,8,27). – *VigChr* XXXV, 1981, 209–221; p. 222–231: Baskin, J. R.: Job as moral exemplar in **Ambrose**; p. 232–244: Evans, Gillian R.: Neither a Pelagian nor a Manichee; p. 245–252: Chesnut, Glenn F.: The date of composition of **Theodoret's** Church History; p. 253–287: Wischmeyer, Wolfgang: Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Lichte: die Cleveland-Statuetten.
- Gregor von Nazianz: Briefe. Eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von Michael Wittig. – Stu: Hiersemann 1981. VIII, 300 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XIII; Lw. DM 148.–
- Sancti **Avgvstini** Confessionvm Libri XIII. Qvos post Martinvm Skutella iterum edidit Lvcas Verheijen. – Turnhout: Brepols 1981. XCI, 297 p. = *Corpvs Christianorum*. Ser. latina XXVII.
- O'Leary, Joseph Stephen: Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez saint Augustin. – *RSR* LXIX, 1981, 357–390.
- Ritter, Adolf Martin: Das Konzil von **Konstantinopel 381** in seiner und in unserer Zeit. – *ThPh* LXVI, 1981, 321–334.
- Regnault, Lucien: Les **apophtegmes** des Pères en Palestine aux **V^e–VI^e** siècles. – *Irénikon* LIV, 1981, 320–330.
- Wojtowycsch, Myron: Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. – Stu: Hiersemann 1981. XII, 468 S. = *Päpste und Papsttum* XII; Lw. DM 198.– [Diss., Tübingen]
- Eugippius: Das Leben des heiligen **Severin**, lat. u. dt. Einf., Übers. u. Erl. von Rudolf Noll. – Pas: Passavia-Universitätsverlag 1981. VIII, 150 S.
- Martikainen, Jouko: Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von **Ephraem dem Syrer** u. **Philoxenos von Mabbug**. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XI, 242 S. = *Göttinger Orientforschungen* I, 20.
- (Romanos Melodos): Romanos le Mélode: Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons. Tome V: Nouveau Testament *XLVI*–L et Hymnes de Circonstance *LI*–LVb. – P: Ed. du Cerf 1981. 541 p. = *Sources chrétiennes* CCLXXXIII.
- Johannes **Damascenus**: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von Bonifatius Kotter. – B, NY: de Gruyter 1981. XXI, 486 S. = *Patristische Texte und Studien* XXII; Lw. DM 275.–
- Santos Otero, Aurelio de: Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. II. – B, NY: de Gruyter 1981. XLVI, 271 S., IV Tafeln = *Patristische Texte und Studien* XXIII; Lw. DM 126.–

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

- Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. – Düs: Patmos Verlag (1981). 292 S. = *Patmos Paperback*; kart. DM 36.–
- Meinhold, Peter: Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas. – Wiesb: Steiner 1981. 78 S. = *Vorträge / Institut für Europäische Geschichte* Mainz LXXVI; kart. DM 14.–
- Chionides, N. P. / S. Lilla: La brachigrafia italo-bizantina. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. 240 p., 30 tav. = *Studi e testi* CCXC.
- Thüringer, Walter: Melanchthonhandschriften der Herzog-August-Bibliothek. – Ffm: Klostermann 1981. X, 186 S. = *Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*. Sonderbd. II; kart. DM 98.–

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Pierrard, Pierre: Les **papes** et la France. Vingt siècles d'histoire commune. – (P.) Fayard (1981). 318 p.
- Børresen, Kari Elisabeth: L'anthropologie théologique d'**Augustin** et de **Thomas d'Aquin**. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'église d'aujourd'hui. – *RSR* LXIX, 1981, 393–406.
- Doppelfeld, Otto: Die Ausgrabungen im **Dom zu Köln**. Mit Beitr. von Irmgard Achter... Hrsg. von Hansgerd Hellenkemper. – Mz: von Zabern 1980. 792 S., Ill. (z.T. farb.), graph. Darst. = *Kölner Forschungen* I; Lw. DM 120.–

3. Alte Kirchengeschichte

- Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verb. mit... hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. XX/XXI: Die Erscheinungen der Jahre 1975 und 1976. – B, NY: de Gruyter 1981. XLVIII, 327 S.; Lw. DM 140.–
- Drexhage, Hans-Joachim: Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden 1.–3. Jh. n. Chr. – *RömQu* LXXVI, 1981, 1–72; S. 73–94: Klein, Richard: Kaiser **Julians** Rhetoren- und Unterrichtsgesetz.
- Horsley, Richard A.: Ancient Jewish banditry and the revolt against Rome, A. D. 66–70. – *CBQ* XLIII, 1981, 409–432.
- Fedwick, Paul J.: The function of the Προστώς in the earliest Christian Κοινότητα. – *RThAM* XLVIII, 1981, 5–13; p. 14–58: Luttenberger, Gerard H.: The decline of presbyteral collegiality and the growth of the individualization of the priesthood 4th–5th centuries; p. 59–77: Cannone, Giuseppe: Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. **Agostino**.
- Qumran. Hrsg. von Karl Erich Grözinger... – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. VI, 398 S. = *Wege der Forschung* CCCCX.
- Tröger, Karl-Wolfgang: Die gnostische Anthropologie. – *Kairos* N. F. XXIII, 1981, 31–42; S. 43–50: Simon, Marie: Entstehung und Inhalt der spätantiken trichotomischen Anthropologie.
- Pétrément, Simone: Les «quatre illuminateurs». Sur le sens et l'origine d'un thème gnostique. – *RevEtAug* XXVII, 1981, 3–23; p. 24–37: Perrin, Michel: A propos du chapitre 24 de l'*Épître* des «Institutions» de **Lactance**; p. 38–43: Dolbeau, François: Damase, le *Carmen contra paganos* et Hériger de Lobbes; p. 44–55: Lamirande, Emilien: La datation de la «Vita Ambrosii» de **Paulin de Milan**; p. 56–66: Madec, Goulven: Du nouveau dans la correspondance augustinienne; p. 67–84: Doignon, Jean: Leçons méconnues et exégèse du texte du «Contra Academicos» de saint **Augustin**; p. 85–99: Dyer, Joseph: Augustine and the «Hymni ante oblationem». The earliest

4. Mittelalter und Neuzeit

- Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum. Hrsg. von Ambrosius Schneider in Verbindung mit Adam Wienand. Eine Würdigung des abendländischen Mönchsvaters als Nachlese zum Benediktusjubiläum 1980. – Köln: Wienand 1981. 520 S.; geb. DM 58.–
- Die Kartäuser in Österreich. Bd. III. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1981. V, 215 S. mit 163 Abb. = *Analecta Cartusiana* LXXXIII; [enth.:] S. 1–20: Rossmann, Heribert: Leben und Schriften des Kartäusers **Vinzenz von Aggsbach**; S. 21–33: Jaritz, Gerhard:

- Zur Sachkultur niederösterreichischer Kartausen im späten Mittelalter; S. 34–56: Kloss, Friederike: Die Anfänge österreichischer Kartausen: Versuch einer Skizzierung; S. 57–69: Bauer, Erika: Heinrich Hallers Bibelzitate in den Hieronymus-Briefen; S. 70–74: De Backer, Christian: Les associations de prières entre la chartreuse du Val-de-Grace a Bruges et les provinces du Rhin, de Saxe, d'Allemagne inférieure et supérieure, 17^e et 18^e siècles; S. 75–87: Mertens, Dieter: Kartäuser-Professoren; S. 88–95: De Grauwe, Jan: Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en général dans l'ordre Cartusien; S. 96–111: Chaix, Gerald: Sainte-Barbe, Cologne et l'empire au XVI^e siècle; S. 112–117: Elm, Kaspar: Pauliner und Kartäuser: Eine Privilegienkommunikation aus dem Jahre 1418; S. 118–130: Hogg, James: Michael of Prague.
- Jackson-Holzburg, Christine: Zwei Literaturgeschichten des Karmelitenordens. Unters. u. kritische Edition. – Erl: Palm und Enke 1981. 274 S. = Erlanger Studien XXIX; kart. DM 34.– [Diss., Erlangen-Nürnberg]
- Rechter, Gerhard: Das Land zwischen Aisch und Rezat. Die Kommende Vinsberg Dt. Ordens u. die Rittergüter im oberen Zenngrund. – Neustadt an d. Aisch: Degener 1981. XIV, 384, [16] S., Ill. graph. Darst., Kt. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg XX. [Diss., Erlangen-Nürnberg]

5. Mittelalter

- Berschin, Walter: Griechisch-lateinische Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. – Bern, Mchn: Francke 1980. 363 S., 1 Ill., Noten.
- Löwe, Heinz: Columbanus und Fidolius. – DA XXXVII, 1981, 1–19; S. 140–161: Kölzer, Theo: Neues zum Fälschungskomplex S. Maria de Valle Josaphat.
- Anastasi Sinaite Viae Dvx. Cvivs editionem cvravit Karl-Heinz Uthemann. – Turnhout/Leuven: Brepols/Univ. Press 1981. CCXLVII, 455 p. = Corvps Christianorvm. Ser. Graeca VIII.
- Uthemann, K.-H.: Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites. – Byz LXXIV, 1981, 11–26.
- Hallenbeck, H. T.: The Roman – Byzantine reconciliation of 728: Genesis and significance. – Byz LXXIV, 1981, 29–41.
- Der byzantinische Bilderstreit. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen. Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Hrsg. von Johannes Irmscher. – Lpz: Koehler und Amelang 1980. 197 S.; Lw. M 18,50.
- Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Br., 27. – 30. August 1979. Hrsg. von Werner Beierwaltes. – Heid: Winter 1980. VIII, 206 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1980, 3; [enth.:] S. 7–14: Armstrong, Arthur Hilary: Philosophy, theology and interpretation: the interpretation of interpreters; S. 15–32: Allard, Guy H.: Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture; S. 33–54: Jeauneau, Édouard: La division des sexes chez Grégoire de Nyse et chez Jean Scot Érigène; S. 55–74: Gersh, Stephen: Omnipresence in Eriugena. Some reflections on Augustino-Maximian elements in Periphyseon; S. 75–84: Madec, Goulven: Observations sur le dossier augustinien du "Periphyseon"; S. 85–104: Stock, Brian: In search of Eriugena's Augustine; S. 105–116: O'Meara, John J.: "Magnum Virorum Quendam Consensus Velimus Machinari" 804 B: Eriugena's use of Augustine's De Genesi ad litteram in the Periphyseon; S. 117–134: Marenbon, John: John Scottus and the 'Categoriae Decem'; S. 135–148: Schrimpf, Gangolf: Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martinianus Capella im karolingischen Bildungswesen; S. 149–163: Cristiani, Marta: L'espace de l'âme. La controverse sur la corporéité des esprits, le «De statu animae» de Claudien Mamert et le «Periphyseon»; S. 165–187: Duchez, Marie-Elisabeth: Jean Scot Érigène premier lecteur du «De institutione musica» de Boèce?; S. 189–200: D'Onofrio, Giulio: A proposito del "magnificus Boetius": un'indagine sulla presenza degli "Opuscula sacra" e della "Consolatio" nell'opera erigeniana.
- Kaiser, Reinhold: Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränk.-franz. Reich im frühen und hohen Mittelalter. – Bo: Röhrscheid 1981. 710 S., Ill. = Pariser historische Studien XVII; kart. DM 160.– [Habil.-Schr., Bonn]
- Agobardi Lygdvnensis opera omnia. Edidit L. van Acker. – Turnhout: Brepols 1981. LXVII, 509 p., 12 microfiches = Corvps Christianorvm. Continuatio mediaevalis LII.
- Étaix, Raymond: Un manuel de pastorale de l'époque carolingienne *Clm* 27152. – RBén XCI, 1981, 105–130; p. 131–163: Boese, Helmut: *Capitula psalmodum*.
- Spicker-Wendt, Angelika: Die Querimonia Egilmari Episcopi und die Responso Stephani Papae. Studien zu den Osnabrücker Quellen der Karolingerzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1980. XI, 162 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontifica VIII; Lw. DM 58.– [Diss., Köln]
- Signa loquendi. Die cluniacens. Signa-Listen einget. u. hrsg. von Walter Jarecki. – Ba-Ba: Koerner 1981. 366 S. = Saecvla spiritalia IV; kart. DM 100.– [Diss., Göttingen]
- Pfister, Peter: Das Kollegiatstift Immünster. – Pfaffenhofen a. d. Ilm: Ludwig 1981. 240, XVI S.; kart. DM 19,80 [Diss., München]
- Evans, Gillian R.: Abbreviating Anselm. – RThAM XLVIII, 1981, 78–108; p. 109–127: Bell, David N.: The "Lost" Commentary on the Song of Songs of Richard of Preaux; p. 128–171: Pfaff, Richard W.: The *Abbreviatio Amalarii* of William of Malmesbury. Text; p. 172–197: Hendrix, G.: *De aperione cordis. De impedimentis* and *De custodia linguae*. Three Pseudo-Bernardine texts restored to their true author, Hugh of St. Cher; p. 198–211: Kieckhefer, Richard: The notion of passivity in the sermons of John Tauler.
- Schippergers, Heinrich: Hildegard von Bingen. Ein Zeichen für unsere Zeit. – Ffm: Knecht 1981. 168 S., zahlr. Abb. (z. T. farb.); Lw. DM 39,80.
- Struve, Tilman: Vita civilis naturam imitatur... Der Gedanke der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption Johanns von Salisbury. – HJ Cl, 1981, 341–361; S. 362–383: Angermeier, Heinz: Die Sforza und das Reich; S. 384–421: Ganzer, Klaus: Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius.

- Jakobus, Hermann: Eugen III. und die Anfänge europäischer Stadtsiegel. Nebst Anm. zum Bd. IV d. Germania Pontifica. – Köln, Wien: Böhlau 1980. 64, 8 S., 21 Ill. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontifica VII.
- Laufs, Manfred: Politik und Recht bei Innozenz III. Kaiserprivilegien, Thronstreitreg. und Egerer Goldbulle in der Reichs- und Rekuperationspolitik Papst Innozenz' III. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VIII, 335 S. = Kölner historische Abhandlungen XXVI; Lw. DM 88.– [Diss., Köln]
- Schneider, Martin: Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform – Frömmigkeit. Sozialer Hintergrund. – B, NY: de Gruyter 1981. 157 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LI; DM 64.–
- Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1981. VIII, 293 S. = Miscellanea Mediaevalia XIV; Lw. DM 148. [enth.:] S. 1–23: Eckert, Willihad Paul: Albert-Legenden; S. 24–40: Kovach, Francis J.: The infinity of the divine essence and power in the works of St. Albert the Great; S. 41–49: Saranyana, José Ignacio: Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina des 'actus essendi'; S. 50–60: McInerney, Ralph: Albert and Thomas on theology; S. 61–77: Hoyer, William J.: Heil und Auferstehung nach Albert dem Großen; S. 78–88: Zimmermann, Albert: Alberts Kritik an einem Argument für den Anfang der Welt; S. 89–103: Ebbesen, Sten: Albert (the Great?)'s companion to the Organon; S. 104–115: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Alberts Seelen- und Intellektlehre; S. 116–125: Goddu, André: The contribution of Albertus Magnus to discussions of natural and violent motions; S. 126–133: Anawati, George C.: Albert le Grand et l'Alchimie; S. 134–140: Bernath, Klaus: Bildung als politische Aufgabe. Bemerkungen zum Politik-Kommentar Alberts des Großen; S. 141–154: Cazenave, Annie: L'exotisme au temps d'Albert le Grand; S. 155–176: Federici Vescovini, Graziella: Su alcune testimonianze dell'influenza di Alberto Magno come 'metafisico', scienziato e 'astrologo' nella filosofia padovana del cadere del secolo XIV: Angelo di Fossombrone e Biagio Pelacani da Parma; S. 177–192: Markowski, Mieczyslaw: Albert und der Albertismus in Krakau; S. 193–207: Wlodek, Sophie: Albert le Grand et les Albertistes du XV^e siècle. Le problème des universaux; S. 208–216: Korolec, Jerzy B.: Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu; S. 217–236: Senger, Hans Gerhard: Albertismus? Überlegungen zur 'via Alberti' im 15. Jahrhundert; S. 237–255: Piaia, Gregorio: La genèse de l'interprétation historique et philosophique d'Albert le Grand (XV^e-XVIII^e siècles); S. 256–269: Borzyszkowski, Marian: Albert der Große, seine Werke und Einflüsse in Ermland, Pomesanien und Pommerellen; S. 270–283: Kümmerling, Harald: 'Das muß alles einen andern geistlichen Sinn haben'. De concordia mundanae rationibus.
- La question disputée *De prophetia* de saint Albert le Grand. Édition critique et commentaire par Jean-Pierre Torrell. – RSPHTh LXV, 1981, 5–53. 197–232.
- Helmholz, R. H.: The writ of prohibition to Court Christian before 1500. – MS XLIII, 1981, 297–314; p. 315–341: Gould, Karen: The sequences *De sanctis reliquiis* as Sainte-Chapelle inventories; p. 425–444: Robinson, David M.: The site changes of Augustinian communities in medieval England and Wales; p. 445–471: Beinart, Haim: The Spanish inquisition and a converso community in Extremadura; p. 498–514: Carley, James P. / John F. R. Coughlan: An edition of the list of ninety-nine books acquired at Glastonbury Abbey during the Abbacy of Walter de Monington; p. 515–530: Maurer, Armand: Siger of Brabant on fables and falsehoods in religion.
- Demetrios Kydonos: Briefe. Übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld. Teil I. 1: Einleitung und 47 Briefe. – Stu: Hiersemann 1981. X, 299 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XII.
- Die Kartause Gaming. Othmar Niederberger (Fotos) und Heinrich Jelinek (Texte). – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1981. 175 S. = Heimatkunde des Bezirkes Scheibbs Bildband II = Analecta Cartusiana LVIII, 2.
- Dahan, Gilbert: L'article *Iudei* de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre. – RevEtAug XXVII, 1981, 105–126; p. 141–154: Beltran, Evencio: Notes sur un ouvrage inconnu de Jacques Legrand: «Traduction et exposition françaises de la Genèse».
- Vagedes, Arnulf: Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. XLV, 451 S.; XXVI, 423 S. = Paderborner theologische Studien XI; kart. zus. DM 98.–
- Belting, Hans: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. – B: Mann 1981. 316 S., 109 Ill. = Gebr.-Mann-Studio-Reihe; kart. DM 33.–
- Lloyd, Joan Barclay: The medieval Church of S. Maria in Portico in Rome. – RömQu LXXVI, 1981, 95–107.

6. Gesamte Neuzeit

- Reingrabner, Gustav: Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1981. 312 S., Ill., Kt.
- Lay, Rupert: Die Ketzern. Von Roger Bacon bis Teilhard. – Mchn, Wien: Langen u. Müller [1981]. 331 S.; Lw. DM 30.–
- Von Eller bis Dürselen. Neue Beiträge zur Kirchen- und Stadtgeschichte von Wuppertal-Ronsdorf. Hrsg. von Klaus Goebel. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1981. 215 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXIV = Schriften zur Geschichte der Evangelisch-reformierten Gemeinde Ronsdorf IV.

7. Reformation und katholische Erneuerung

- Montner, E. William: Reformation history and social history. – ARG LXXII, 1981, 5–12; S. 13–33: Harran, Marilyn J.: The concept of conversio in the early exegetical writings of Martin Luther; S. 34–54: Rudolph, Hartmut: Einige Gesichtspunkte zum Thema „Paracelsus und Luther“; S. 55–68: Stayer, James M.: Zwingli before Zürich: Humanist reformer and papal partisan; S. 68–97: Moore, Walter L., Jr.: Catholic teacher and anabaptist pupil: The relationship between John Eck and Balthasar Hubmaier; S. 98–121: Raitt, Jill: Calvin's use of Bernard of Clairvaux; S. 122–158:

- Petri, Franz: Herzog **Heinrich der Jüngere** von Braunschweig-Wolfenbüttel. Ein niederdeutscher Territorialfürst im Zeitalter Luthers und Karls V.; S. 158-196; Vogler, Bernard: Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit in der rheinischen Pfalz zwischen 1555 und 1619; S. 197-231; Margolin, Jean-Claude: La religion d'**Erasmus** et l'Allemagne des Lumières; S. 232-289; MacCulloch, Diarmaid: Catholic and Puritan in Elizabethan Suffolk. A county community polarises.
- Telle, Emile V.: En marge de l'éloquence sacrée aux XV^e-XVI^e siècles, **Erasmus** et Fra Roberto **Caracciolo**. - Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLIII, 1981, 449-470.
- Emme, Dietrich: Martin Luther. Seine Jugend- und Studienzeit 1483-1505. Eine dokumentarische Darstellung mit 10 Abbildungen und 1 Karte. - Köln: Wienand 1981. 301 S.
- Brecht, Martin: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521. - Stu: Calwer Verlag 1981. 526 S.; Lw. DM 38,-.
- Meissner, Michael: Martin Luther: Heiliger oder Rebell. - Lübeck: Schmidt-Römhild 1981. 327 S., 33 Ill.; Lw. DM 29,80.
- Kleinknecht, Hermann: Gemeinschaft ohne Bedingungen. Kirche und Rechtfertigung in Luthers großer Galaterbrief-Vorlesung von 1531. - Stu: Calwer Verlag 1981. 112 S. = Calwer theologische Monographien B, VII.
- Stephenson, John R.: The two governments and the two kingdoms in Luther's thought. - SJTh XXXIV, 1981, 321-337.
- López Hernández, Carlos: Ley, evangelio y derecho canónico en **Francisco de Vitoria**. - Salm: Centro de Estudios Orientales y Euménicos Juan XXIII. Univ. Pont. 1981. 199 p. = Bibliotheca oecumenica Salmanticensis VII.
- Iserloh, Erwin: Johannes **Eck** <1486-1543>. Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe. - Mstr: Aschendorff 1981. 84 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLI; kart. DM 19,-.
- (Bucer, Martin:) Opera omnia. I: Deutsche Schriften. Bd. XVII: Die letzten Straßburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim. Hrsg. von Robert Stupperich. - Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 647 S.; Lw. DM 180,-.
- Hammer, Wilhelm: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd. III: Nachträge und Berichtigungen 1519-1970. - Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981. 743 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte II; Lw. DM 290,-.
- Osiander, Andreas: Gesamtausgabe. Band IV: Schriften und Briefe Mai 1530 bis Ende 1532. Hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. - Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 498 S.; Lw. DM 165,-.
- Lienhard, Marc / Jakob Willer: **Straßburg** und die Reformation. - Kehl, Strass, Bas: Morstadt Verlag 1981. VIII, 372 S.; Lw. DM 42,-.
- Augusta 1530: il dibattito Lutero-Cattolico. La Confessione Augustana e la confutazione pontificia. A cura di Michele Cassese. Prefazione di Attilio Agnoletto. - Mil: Libera Facoltà Intern. 1981. 383 p.; Lire 12 000.
- Jesse, Horst: Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche. - Augsburg: FDL-Verlag 1981. 204 S.
- Friedenslegation des Reginald **Pole** zu Kaiser Karl V. und König Heinrich II. (1553-1556). Im Auftrag d. Deutschen Histor. Instituts in Rom bearb. von Heinrich Lutz. - Tü: Niemeyer 1981. XCVIII, 435 S. = Nuntiaturberichte aus Deutschland I, 15; kart. DM 126,-.
- Franz von Sales: Werke XI: Kontroversschriften II. - Eichst, Wien: Franz-Sales-Verlag 1981. 372 S.
- Mannermaa, Tuomo: Von Preußen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der **Leuenberger Konkordie**. - Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1981. 207 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums N. F. I; kart.; DM 30,80.
- Jong, Otto J. de: De synode van **Middelburg, 1581-1981**. - NThT XXXV, 1981, 273-286.
- Schilling, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft **Lippe**. - Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 443 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte XLVIII.
- Studien zur deutschsprachigen **Leichenpredigt** der frühen Neuzeit. Hrsg. von Rudolf Lenz. - Marb/Lahn: Schwarz 1981. VII, 274 S., 36 Ill., graph. Darst., Kt.-Beil. = Marburger Personalschriften-Forschungen IV.
- 8. Neuere Zeit**
- Rochcau, Vsevolod: **Avvakum** fut-il un martyr? - Irénikon LIV, 1981, 351-373.
- Spohn, William C.: Sovereign beauty: Jonathan **Edwards** and the nature of true virtue. - ThSt XLII, 1981, 394-421.
- Erickson, Vincent: Lange-Hinnerks-Volk: A millenary movement which was born in East Frisia and died in **Groningen**. - NThT XXXV, 1981, 192-209.
- Schmidinger, Heinrich: **Kierkegaard** und **Fichte**. - Gr LXII, 1981, 499-542.
- Schwed, Herman H.: Das römische Urteil über Georg **Hermes** <1775-1831>. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jh. - R, Frb/B, Wien: Herder 1981. XLVII, 621 S. = RömQu. Suppl.-H. XXXVII; kart. DM 120,- [Diss., Rom]
- Moretto, Giovanni: Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in **Schleiermachers** „Reden über die Religion“. - ThZ XXXVII, 1981, 267-291.
- Förch, Gerhard: Theologie als Darstellung der Geschichte in der Idee. Zum Theologiebegriff Friedrich **Brenners 1784-1848**. - Wü: Echter 1980. 223 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 36,- [Diss., Innsbruck]
- Mildenberger, Friedrich: Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. - Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 287 S., Kt. = Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf X; kart. DM 38,-.
- Breuer, Judith: Die **Kölner Domumgebung** als Spiegel der Domrezeption im 19. Jahrhundert. - Köln: Rheinland-Verlag 1981. 203 S., 161 Ill. = Arbeitshefte / Landeskonservator Rheinland X; kart. DM 24,-.
- Coulson, John: **Newman's hour**: The significance of Newman's thought, and its application today. - Heythrlj XXII, 1981, 394-406.
- Moritz, Wolfram von: Wilhelm **Weitling**. Religiöse Problematik und literarische Form - Ffm, Bern: Lang 1981. 340 S. = Europäische Hochschulschriften Reihe I, 412; kart. sfr 76,- [Diss., Wuppertal]
- Schmidt, Kurt: Thaddäus **Kinderle** <1748-1824>: Mönch u. Mathematiker. - Mchn: Bayer. Benediktinerakademie; S[ankt] Ottilien: EOS-Verlag 1981. 180, [8] S., Ill. (z. T. farb.). = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.-Bd. XXV; kart. DM 29,80.
- Stellwag, Eleutherius: Das Ende des alten **Münsterschwarzach**. Bearb. und hrsg. von Basilius Doppelfeld. - Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1980. XII, 117 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXIII; kart. DM 19,50 [Diss., Würzburg]
- Piolanti, Antonio: Il magistero teologico di **Pio IX**. - Pio IX, A. X, 1981, 247-252; p. 253-314: Alberti, Ottorino Pietro: L'episcopato di G. M. Mastai Ferretti a Spoleto; p. 315-335: Orlando, Pasquale: La fama di santità di Pio IX nella narrazione della rivista napoletana «La Scienza e la Fede»; p. 336-349: Bogliolo, Luigi: Don Bosco nella Roma di Pio IX.
- Pfeiffer, Arnold: Zur Diakritik der „Blumhardtbewegung“. - NZSth XXIII, 1981, 74-90; S. 91-107: Oesterle, Hans J.: Karl Barths These über den Gottesbeweis des Anselm von Canterbury.
- De Leonardis, Massimo: L'Inghilterra e la Questione Romana 1859-1870. - Mil: Vita e Pensiero 1980. IX, 236 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze Storiche XXVIII; Lire 17 000.
- Becker, Winfried: Der **Kulturkampf** als europäisches und als deutsches Phänomen. - HJ CI, 1981, 422-446; S. 447-461: Zieliński, Zygmunt: Der Kulturkampf in der Provinz **Posen**.
- Humbel, Werner: Der Kirchenkonflikt oder „Kulturkampf“ im **Berner Jura 1873 bis 1878**. Unter bes. Berücks. des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit der Vereinigungsurkunde von 1815. - Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 437 S., Kt. = Geist und Werk der Zeiten LIX; kart. DM 84,- [Diss., Zürich]
- Hofmann, Artur J.: **Hansjakob** und der badische Kulturkampf. Mit e. Einl. von Waldemar Kampf. - Kehl, Strass, Bas: Morstadt 1981. XV, 101 S..
- Burke, Howard R.: Tillich's "Dynamic-Typological" approach to the history of religions. - JAAR XLIX, 1981, 175-185; p. 211-229: Silberstein, Laurence J.: Martin **Buber**: The social paradigm in modern Jewish thought.
- Sesboüé, Bernard: Christologie et sotériologie chez Paul Tillich dans le cadre de la théologie contemporaine. - RHPHr LXI, 1981, 223-238; p. 239-247: Arts, Herwig: Le modèle anthropologique de la théologie du salut chez Tillich; p. 249-257: Gounelle, André: Conjonction ou disjonction de Jésus et du Christ. Tillich entre l'extra calvinisticum et l'intra lutheranum; p. 259-269: Vahanian, Gabriel: Entre sacré et Kairos: l'utopie.
- 9. Neueste Zeit**
- Lindt, Andreas: Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch. - Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 264 S. = Christentum und Gesellschaft XIII; Lw. DM 49,-.
- Hügel, Friedrich von: Briefwechsel 1909-1931. Friedrich von **Hügel**, Nathan **Söderblom**, Friedrich **Heiler**. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Paul Misner. - Pad: Bonifatius-Dr. 1981. 348 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts XIV; kart. DM 18,50.
- Breitenborn, Konrad: Der **Friedensbund** Deutscher Katholiken 1918/19-1951. - B: Union 1981. 174 S.; kart. M 12,-.
- Maalouf, Jean: **Teilhard de Chardin** et le mystère du mal. Évolutionnisme? Stoïcisme? Christocentrisme? - RSPPhTh LXV, 1981, 251-283.
- Keller, Erwin: Conrad **Gröber** 1872-1948. Erzbischof in schwerer Zeit. - Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 366 S., 8 S. Abb.; Lw. DM 36,-.
- Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943. VI: Regierungsbezirk **Unterfranken 1933-1944**. Bearb. von Klaus Wittstadt. - Mz: Grünwald-Verl. 1981. LIII, 262 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXI; Lw. DM 68,-.
- Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943. Ergänzungsband VII: Regierungsbezirk Oberbayern, Ober- und Mittelfranken, Schwaben 1943-1945. Bearbeitet von Helmut Witetschek. - Mz: Grünwald-Verl. 1981. XVIII, 75 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXII.
- Braunschweig unterm Hakenkreuz. Bürgertum, Justiz u. Kirche. Eine Vortragsreihe und ihr Echo. Hrsg. von Helmut Kramer. Mit Beitr. von Helmut Kramer ... - Brau: Magni-Buchladen 1981. 189 S., Ill.
- Paulus PP. VI 1963-1978. Elenchus bibliographicus collegit Pál Arató S.I. Denuo refudit indicibus instruit Paolo Vian. - Brescia: (Istituto Paolo VI) 1981. XVI, 622 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI; Lire 50 000.
- Staples, Peter: The Church of **England 1961-1980**. - Utrecht, Lei: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1981. III, 115 p. = LIMO Research Pamphlet III; hfl 11,25.
- Woityła, Karol: Quellen der Erneuerung. Studien zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils. - Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 368 S.
- Gibellini, Rosino: Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart **Pannenberg**. In appendice "Intervista teologica". - (Brescia:) Queriniana (1980). 350 p. = Giornale di Teologia CXXII; Lire 12 000.
- IV. Missionswissenschaft und -geschichte**
- Wissmann, Hans: Sind die Götter auch gestorben? Das Religionsgespräch der **Franziskaner** mit den **Azteken** von 1524. - Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1981. 155 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XV; kart. DM 24,- [Diss., Heidelberg]
- Merino, Manuela, OSA: Orígenes de los misiones **Agustinianas** en **China**. - MissHisp XXXVII, 1980, 57-110.
- Kuhl, John: Aussagen des Konzils und späterer kirchlicher Dokumente über die Missionsorden. - Verbum S.V.D. XXII, 1981, 305-323; p. 325-341: Füllenschbach, John: The incarnational aspect of mission; p. 363-386: Heisig, James W.: Christian mission: The selfish war.
- Shivute, Tomas: The theology of mission and evangelism in the international Missionary Council from **Edinburgh** to **New Delhi**. - Hels: Missiologian Ja Ekumeniikan Seura R.Y.; Suomen Lähetysseura: Finnish Missionary Society

1980. X, 303 p. = Missiologisten ja Ekumeniikan Seuran Julkaisu XXXI [Diss., Helsinki]
- Maurier, Henri: Missiologie et sciences humaines. Évangélisation et civilisations. - Culture et développement XIII, 1981, 3-25.
- Asia's struggle for full humanity: Towards a relevant theology. Papers from the Asian Theological Conference, January 7-20, 1979, Wennappuwa, Sri Lanka. Ed. by Virginia Fabella. - Maryknoll, NY: Orbis Books (1980). VI, 202 p.; \$ 8.95.
- Evangelische Kirche in Indien. Auskunft und Einblicke. Hrsg. von Hugal Graf. - Erl: Verl. d. Evang. Mission 1981. 432 S., 16 Ill., graph. Darst., Kf. = Erlanger Taschenbücher LI; kart. DM 32,-.
- Breslin, Thomas A.: China, American Catholicism, and the missionary. - Univ. Park, Lo: Pennsylvania State Univ. Pr. (1980). 144 p.; \$ 15.95.
- Ndiokwere, Nathaniel I.: Prophecy and revolution. The role of prophets in the independent African churches and in biblical tradition. - Lo: SPCK (1981). XV, 319 p.; £ 8.50.
- Reisach, Christian: Das Wort und seine Macht in Afrika. Probleme der Kommunikation und Information für die Verkündigung. - Münsterschwarzach: Vier-Türme Verl. (1981). XX, 452 S., farb. Abb. = Münsterschwarzacher Studien XXXIV; kart. DM 56,-.
- Bergen, Jan P. van: Development and religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation. - Madras: The Christian Literature Society; Lei: The Interuniv. Institute for Missiological and Ecumenical Research - Department of Missiology (1981). XVI, 336 p., with tables, 5 cartes; hfl 40,-.
- Dharampal, Gita: Le rôle des missionnaires européens dans l'essor de l'indianisme. - NZM XXXVII, 1981, 189-212.
- Cone, James H.: From Geneva to Sao Paulo: A dialogue between Black Theology and Latin-American Liberation Theology. - Theologizing XX, 1981, 60-84.
- Goulet, Jean-Guy, OMI: Native religious symbolism and christian mission among the Guajiro of Columbia. - Kerygma XV, 1981, 13-40; p. 41-71: Albo, Javier, SJ: Religion et libération des paysans dans la Bolivie Aymara: dialogue de sourds?

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Nolè, Luigi: Tempo e sacralità del mito. Saggio su Claude Lévi-Strauss. - (R) Bulzoni (1981). 175 p. = Biblioteca di Cultura CCIII; Lire 7000,-.
- Salado Martínez, Domingo: La religiosidad mágica. Estudio crítico fenomenológico sobre la interferencia magia-religión. - Salm: San Esteban 1980. 388 p. = Estudio teológico de San Esteban. Glossas VI.
- Lazarus-Yafeh, Hava: Some religious aspects of Islam. A collection of articles. - Lei: Brill 1981. XII, 181 p. = Studies in the history of religions (Supplements to Numen) XLII; hfl 56,-.
- Badawi, Abdurrahman: Phänomenologie des Islam. - ThQ CLXI, 1981, 162-167; S. 168-178: Busse, Heribert: Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem; S. 179-191: Antes, Peter: Schriftenverständnis im Islam; S. 192-200: Nagel, Tilman: Muhammads Haltung zu den anderen Religionen; S. 201-209: Khoury, Adel-Theodor: Muslime und Nicht-Muslime: Grundlehren des Islam zur Toleranz; S. 210-218: Falaturi, Abdoldjavad: Der Islam heute und sein Verhältnis zum Osten und Westen.
- Cerutti, Maria Vittoria: Dualismo e ambiguità. Crestori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo. - R: Ed. dell'Ateneo s. p. a. 1981. 181 p. = Nuovi saggi LXXX; Lire 10 000.
- M[a]cEwan, Gilbert J. P.: Priest and temple in hellenistic Babylonia. - Wiesb: Steiner 1981. XI, 211 p. = Freiburger altorientalistische Studien IV.
- Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Teil III: Brauchtum und Riten. - Marb: Deutsche Morgenländ. Gesellschaft; Wiesb: Steiner 1981. X, 130 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XL/2; kart. DM 52,-.
- Die orientalischen Religionen im Römerreich. Hrsg. von Maarten J. Vermaseren. - Lei: Brill 1981. 576 S., zahlr. Abb., 2 Kt. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCIII; Lw. hfl 136,-; [enth.:] S. 1-40: Colpe, Carsten: Einführung in die Geschichte und neue Perspektiven; S. 41-72: Versnel, H. S.: Römische Religionen und religiöser Umbruch; S. 73-95: Dörner, Friedrich Karl: Kleinasien. Herkunftsland orientalischer Gottheiten; S. 96-120: Vermaseren, Maarten J.: Mithras in der Römerzeit; S. 121-156: Vidman, Ladislav: Isis und Sarapis; S. 157-192: Hölbl, Günther: Andere ägyptische Gottheiten. Juppiter Ammon, Osiris, Isis-Antinoos, Nil, Apis, Bubastis, Bes, Sphinx, Hermes. Thot, Neotera-Problem; S. 193-212: Schwertheim, Elmar: Jupiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung; S. 213-240: Hajjar, Youssef: Jupiter Heliopolitanus; S. 241-263: Drijvers, Han J. W.: Die Dea Syria und andere syrische Gottheiten im Imperium Romanum; S. 264-297: Sanders, Garbriel: Kybele und Attis; S. 298-315: Aphrodisias; S. 316-340: Fellmann, Rudolf: Der Sabazios-Kult; S. 341-362: Dörrie, Heinrich: Mysterien (in Kult und Religionen) und Philosophie; S. 363-387: Van den Broek, Roelof: Frühchristliche Religion; S. 388-412: Kötting, Bernhard: Auseinandersetzungen des Christentums mit der Umwelt; S. 413-435: Quispel, Gilles: Gnosis; S. 436-458: Böhlh, Alexander: Der Manichäismus; S. 459-484: Künzl, Hannelore: Das Judentum; S. 485-509: Schwartz, Jacques: Papyri Magicae Graecae und magische Gemen; S. 510-536: Oppermann, Manfred: Thrakische und danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu orientalischen Kulte.
- Handelman, Don: The ritual-clown: Attributes and affinities. - Anthropos LXXVI, 1981, 321-370.
- Höfer, Andrés: Tamang ritual texts. [Vol.] I: Preliminary studies in the folk-religion of an ethnic minority in Nepal. - Wiesb: Steiner 1981. 184 S., 14 Abb. = Beiträge zur Südasienforschung LXV; DM 38,-.

VI. Religionsphilosophie

- Noronha Galvão, Henrique de: Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones. - Eins: Johannes

- Verlag (1981). 424 S. = Sammlung Horizonte N. F. XXI; kart. DM 48,- [Diss., Regensburg]
- Gargano, Innocenzo: Appunti sull'apofatismo teologico nella Chiesa Ortodossa Orientale. - La ricerca di Dio nelli religioni... Bol (1980), 263-282; p. 283-298: Trapè, Agostino: S. Agostino: L'ineffabilità di Dio; p. 299-314: Sartori, Luigi: La teologia apofatica in S. Tommaso d'Aquino; p. 315-336: Toffanello, Giuseppe: Il «nome inominabile» in Maestro Eckhart; p. 337-350: Penzo, Giorgio: Il problema di Dio come rapporto tra fede filosofica e fede teologica in Karl Jaspers.
- Saltzmann, Judy Deane: Paul Natorp's philosophy of religion within the Marburg neokantian tradition. With a preface by Walter H. Capps. - Hild, NY: Olms 1981. 260 p. = Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Kleine Reihe VII; kart. DM 48,-.
- Hubbeling, Hubertus G.: Einführung in die Religionsphilosophie. - Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 219 S. = Uni-Taschenbücher 1152.
- Levinas, Emmanuel: Gott und die Philosophie. - Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Frb/Mchn (1981), 81-123; S. 125-163: Reiter, Josef: Phänomenologie des Nennens Gottes: Konsequenzen einer nicht methodologischen Verlegenheit in geschichtlich-systematischer Sicht.
- Schaeffler, Richard: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. - Frb/B. Bas, Wien: Herder (1982). 126 S. = Quaestiones disputatae XCIV; kart. DM 22,-.
- Lotz, Johannes B., SJ: Zur Struktur des Gottesbeweises. - ThPh LXXI, 1981, 481-506.
- Toinet, Paul: Philosophie catholique, signe de contradiction. - Prospettive teologiche moderne = Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale IV = Studi tomistici XIII, CdV 1981, 7-35; p. 36-41: Cattaneo, Vincenzo: Alcune osservazioni sulla strutturazione e sviluppo logico delle «cinque vie» tomistiche; p. 42-46: Gábor Csélenyi, István: Le «cinque vie» ed il dialogo odierno. Dialogo sull'origine dello sviluppo; p. 47-59: Luis Gonzales, Angel: Notas sobre creación y cuarta vía; p. 60-72: Colomer, Eusebio: La critica marxista de la idea de creación y Santo Tomás de Aquino; p. 73-83: Sanguinetti, Juan José: Libertad de Dios y orden del mundo.
- Peirce, Charles S.: An argument negligé en faveur de la réalité de Dieu. - RPhL LXXIX, 1981, 327-349.
- Lotz, Johannes B., SJ: In jedem Menschen steckt ein Atheist. - Ffm: Knecht (1981). 192 S.; Lw. DM 24.80.
- Oeing-Hanhoff, Ludger - Walter Kasper: Negativität und Böses. - Christlicher Glaube in dieser Gesellschaft IX = Enzyklopädische Bibliothek, Frb/B. Bas, Wien (1981), 147-208.
- Weger, Karl-Heinz, SJ: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. - (Graz, Wien, Köln: Styria (1981). 248 S.; DM 14.80.

VII. Fundamentaltheologie

- Casale, Umberto: J. B. Metz. Uno schema progettuale di teologia fondamentale pratica. - SC CIX, 1981, 236-257.
- Lochbrunner, Manfred: Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. - Frb/B. Bas, Wien: Herder (1981). 350 S. = Freiburger theologische Studien CXX; kart. DM 59,- [Diss., Freiburg]
- Ciola, Nicola: Paradosso e mistero in Henri de Lubac. - R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1980. XVII, 247 p. = Corona Lateranensis XXVIII; Lire 8000.
- Wagner, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie. - Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XIII, 132 S. = Die Theologie; DM 36,-.
- Rousseau, Richard W.: Disclosure of the ultimate. Fundamental theology reconsidered. - Lanham: Univ. Pr. of America 1980. 390 p.; \$ 13.25.
- Theologie in Freiheit und Verantwortung. Hrsg.: Karl Rahner, Heinrich Fries. Mit Beitr. von Peter Eicher [u.a.]. - Mchn: Kösel (1981). 173 S.; [enth.:] S. 15-29: Rahner, Karl: Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes; S. 30-69: Fries, Heinrich: Theologie als Anthropologie; S. 70-95: Welte, Bernhard: Wahrheit, Sprache und Geschichte - Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche; S. 96-137: Eicher, Peter: Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen; S. 138-173: Vorgrimler, Herbert: Die Autonomie der Theologie.
- Lawrence, Irene: Linguistics and theology. The significance of Noam Chomsky for theological construction. - Meteuchen, NJ: Scarecrow Pr. 1980. XVI, 196 p. = ATLA. Monograph series XVI; \$ 12.50.
- Trowitzsch, Michael: Verstehen und Freiheit. Umrisse zu einer theologischen Kritik der hermeneutischen Urteilskraft. - Zi: Theol. Verl. 1981. 75 S. = Theologische Studien CXXVI; kart. DM 13.30.
- Scapin, Pietro: La teologia e le scienze. - Studia Patavina XXVIII, 1981, 327-350.
- Biser, Eugen: Intuition und Innovation. Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt. - MThZ XXXII, 1981, 169-198.
- Scharlemann, Robert P.: The being of God. Theology and the experience of truth. - NY: The Seabury Press (1981). XII, 204 p.; \$ 14.95.
- Poulain, Jacques: Pragmatique de la communication et dynamique de la vérité. La fidélité théorique de D. Evans à la révélation chrétienne. - RSR LXIX, 1981, 545-572.
- Barrett, Charles D(ate): Understanding the christian faith. - Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1980. XVI, 427 p.; \$ 15.95.
- Connolly, John R.: Dimension of belief and unbelief. - (Wash, D. C.): Univ. Press of America (1980). XVII, 355 p.; \$ 21.75.
- Pfeiffer, Helmut: Theologie und Lehramt. Fundamentaltheologische Überlegungen zur Rolle und Funktion der theologischen Forschung und Lehre in der Kirche. - TThZ XC, 1981, 207-223.

VIII. Dogmatik

- Hryniewicz, Wacław, OMI: Le Dieu souffrant? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu. - Eglise et théologie XII, 1981, 333-356.

- Tavard, George H.: The vision of the **trinity**. - Wash: Univ. Pr. of America 1981. VIII, 157 p.; \$ 8,75.
- Alejandro de Villamonte: **«Pecado original o santidad originaria?»** - Estudios Franciscanos LXXXII, 1981, 269-382.
- Forté, Bruno: Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia. - R: Ed. Paoline 1981. 356 p. = Prospettive teologiche I; Lire 15 000.
- Thompson, William M.: Jesus, Lord and Savior. A theopathic **Christology** and **Soteriology**. - NY, Ramsey, Paulist Press (1980). IX, 287 p.; \$ 9,95.
- Liébaert, J.: Valeur permanente du dogme christologique. - MSR XXXVIII, 1981, 97-126.
- Pesch, Otto Hermann: »Um Christi willen...« Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie: Versuch einer Richtigstellung. - Catholica XXV, 1981, 17-57.
- Schick, Ludwig, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien. - Ffm, Bern: Lang 1982. 180 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 171; brosch. sfr 46,-.
- Courth, Franz, SAC: Zur Situation der deutschsprachigen **Mariologie**. - Marianum XLIII, 1981, 152-174.
- Galot, Jean, SJ: Teologia del **sacerdozio**. - Fir: Libr. Ed. Fiorentina 1981. 309 p. = Nuova collana di teologia cattolica XIV; Lire 12 000.
- Salado, Domingo: Un modelo de sacramentología "integral": "El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos". Grupo de les Dombes, 1979. - CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 469-501.
- Baudry, Gérard-Henry: Dans le dynamisme de l'Esprit. Le sacrement de la **Confirmation**. - P: Office Général du Livre 1981. 124 p. = Collection théologie pour tous I.
- Bieritz, Karl-Heinz: **Abendmahlsverständnis und Abendmahlspraxis** in der Gegenwart. - KuD XXVII, 1981, 242-268.
- Mertens, Herman-Emiel: Tendenzen in der engelstalige **eschatologie**. - TTh XXI, 1981, 407-420; p. 420-421: Eschatology in the English language area.
- Vorgriemer, Herbert: Wir werden auferstehen. - (Frb/B: Herder 1981). 175 S. = Herderbücherei 888; kart. DM 7,90.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

- Rambaldi, Giuseppe, SJ: La memoria di Mgr. L. **Duchesne** sulle Ordinazioni Anglicane ed un suo esame critico contemporaneo. - Gr LXII, 1981, 681-746.
- Fürst, C. G.: Einige griechische Stimmen zur **Autokephalie**. - OstSt XXX, 1981, 216-231; S. 232-239: Lilienfeld, F. von: Das Problem der Autokephalie in der Russisch-Orthodoxen Kirche in den letzten 30 Jahren; S. 240-254: Plank, Peter: Das Strukturprinzip der Autokephalie bei russisch-orthodoxen Theologen des französischen Sprachraumes nach 1960; S. 255-282: Suttner, E. Chr.: Zur ekklesiologischen Bewertung der Autokephalie in der Rumänischen Orthodoxie; S. 283-287: McNeil, Brian: Die ekklesiologische Bewertung der Autokephalie bei Dogmatikern und Kanonisten der orthodoxen Kirchen in Amerika seit 1961; S. 288-302: Plank, B., OSA: Orthodoxe Aussagen zur Autokephalie in westlichen Veröffentlichungen seit 1961; S. 302-322: Panagopoulos, Johannes: Orthodoxie und Katholizismus im Dialog. Theologische Erwägungen und Perspektiven.
- Ebel, Jobst Christian: Wort und Geist bei den Verfassern der **Konkordienformel**. Eine historisch-systematische Untersuchung. - Mchn: Kaiser 1981. 334 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXIX; DM 58,- [Diss., Bonn. Überarb.].
- Die Quelle der Offenbarung im evangel.-kath. Dialog: Fitzer, Gottfried: Die Heilige Schrift und die Tradition. - Ökumenisches Forum III, 1981, 7-20; S. 21-32: Knauer, Peter, SJ: Schrift und Überlieferung.
- Madey, Johannes: Die ökumenischen Beziehungen zwischen der **katholischen** und der **koptisch-orthodoxen Kirche seit 1973**. - Catholica XXV, 1981, 141-153.
- Celada, Gregorio: El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos. - CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 503-533.
- Klein, Charlotte: From conversion to dialogue - The sisters of Zion and the Jews: A paradigm of Catholic-Jewish relations? - JEST XVIII, 1981, 388-400; p. 401-422: Thiemann, Ronald F.: Gotthold Ephraim Lessing: An enlightened view of Judaism; p. 423-434: Kasimow, Harold: Abraham Joshua **Heschel** and interreligious dialogue.
- Knitter, Paul F.: Horizons on Christianity's new dialogue with **Buddhism**. - Horizons VIII, 1981, 40-61.
- Lutheran-Episcopal dialogue. The report of the Lutheran-Episcopal dialogue. Series II: **1976-1980**. - (Cincinnati, Ohio: Forward Movement Publ. 1981). 158 p. = Report and recommendations. A miniature book.
- Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der **Vereinigungskirche**. Günter Kehr (Hrsg.). - Mchn: Kösel 1981. 253 S. = Forum Religionswissenschaft III; kart. DM 38,-.
- Voices of unity. Essays in honour of Willem Adolf Visser 't Hooft on the occasion of his 80th birthday. Ed. by Ans J. van der Bent. - Geneva: World Council of Churches (1981). X, 101 p.; [cont.] p. 1-10: Blake, Eugene Carson: The World Council of Churches: East-West church relations 1966-1972; p. 11-21: Campi, Emidio: The ecumenical crucible: a perspective of the World Student Christian Federation; p. 22-32: Congar, Yves: Trials and promises of ecumenism; p. 41-56: Miguez-Bonino, José: A mirror for the ecumenical movement? Ecumenism in **Latin America**; p. 57-69: Neehall, Roy G.: No turning back: **Caribbean** ecumenism; p. 70-77: Oduyoye, Mercy Amba: A decade and a half of ecumenism in **Africa**: problems, programmes, hopes; p. 78-91: Papaderos, Alexandros: The "gadfly" on trial: The "political" commitment of the World Council of Churches; p. 92-101: Thomas, M. M.: Ecumenism in **Asia**: an assessment.
- Veritati in Caritate. Der Beitrag des Kardinals **König** zum Ökumenismus. Hrsg. im Auftr. d. Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffel-Perčević und Alfred Stirmann. - Innsb, Wien, Mchn: Tyrolia Verlag (1981). 242 S. = Pro Oriente; kart. DM 42,-.
- Ordination of **women** in ecumenical perspective. Workbook for the Church's future. Constance F. Parvey, editor. - Genève: World Council of Churches (1980). 96 p. = Faith and Order paper CV; sfr 8,90.

X. Moraltheologie

- Mahoney, John: Seeking the Spirit. Essays in moral and pastoral theology. - Lo: Sheed and Ward 1981. 256 p.; £ 17,50.
- Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundlemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. II. - Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 190 S. = Theologische Wissenschaft XIII, 2; kart. DM 28,-.
- Hare, R[ichard] M[ervyn]: Moral thinking: Its levels, method, and point. - Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr.) 1981. VIII, 242 p.
- Berning, Vincent: Sein und Gewissen. Philosophische Überlegungen zur anthropologischen Grundlegung der Ethik. - ThGl LXXI, 1981, 271-289; S. 290-316: Oberhem, Harald: Teleologische Normenbegründung? Kritische Anmerkungen zu einem theologischen Programm.
- Connery, John R., SJ: Catholic ethics: Has the norm for rule-making changed? - ThSt XLII, 1981, 232-250.
- Rodríguez, Pedro: El mundo como tarea moral. - Studium XXI, 1981, 419-440.
- Janssens, L.: De morele ontwikkeling volgens Lawrence Kohlberg. - Collationes X, 1980, 258-295; p. 296-314: Vergote, A.: Invloed van de ouderfiguren van de godsvoorstelling op de morele ontwikkeling; p. 315-344: Bulckens, J.: De bijdrage van de school tot de morele opvoeding in christelijk perspectief; p. 345-374: Wolf, A. de: De christelijke gewetensopvatting.
- Niederschlag, Heribert: Für alle. Der Beitrag der **Life-and-Work-Bewegung** zur Begründung christlicher Weltverantwortung. - Ffm, Bern: Lang 1982. 483 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 176; sfr 80,-.
- Ritschl, Dietrich: Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizinisch-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der **medizinischen Ethik**. - EvTh XLI, 1981, 483-507; S. 508-524: Hübner, Jürgen: Wissenschaft, Glaube und Ethik. Über die Voraussetzungen christlich-ethischer Urteilsbildung im Blick auf die moderne Medizin; S. 524-531: Heubel, Friedrich: Öffentliches Niemandsland. Organisation und Ethik in der Hochschulmedizin; S. 531-544: Amelung, Eberhard: Vom Umgang mit der Macht. Sozialethische Überlegungen zu den Grundlagen medizinischer Ethik; S. 544-556: Raspe, Hans-Heinrich: Herrschaft im Krankenhaus. Medizinsoziologische und medizingeschichtliche Überlegungen zur Situation des Krankenhauspatienten; S. 557-578: Piechowiak, Helmut: Ethische Aspekte der Pränataldiagnostik in der genetischen Beratung; S. 579-593: Eibach, Ulrich: Zur Bedeutung ethischer Normen in der medizinischen Ethik; S. 593-605: Schwarz, Joachim: Wege zu einer therapeutischen Ethik.
- Grimm, Robert: Ce qu'aimer veut dire. Une réflexion théologique sur l'**amour conjugal**. - P: Ed. du Cerf 1981. 204 p.
- Foster, Lawrence: Religion and sexuality. Three American communal experiments of the nineteenth century. - Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr. 1981. XI, 363 p.; £ 11,20.
- Hauerwas, Stanley: A community of character. Toward a constructive christian **social ethic**. - Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1981). X, 298 p.; \$ 20,-.
- Wattiaux, Henri: **Eugénisme** et morale catholique. - NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 801-817.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Vogüé, Adalbert de: De Cassien au Maître et à Eugippe: le titre du chapitre de l'humilité. - StMon XXIII, 1981, 247-261; p. 263-305: Marrión, Malachy: God the Father as foundation for constant prayer in the **Regula Benedicti**.
- Vogüé, Adalbert de: Persévérer au monastère jusqu'à la mort. La stabilité chez saint **Benoît** et autour de lui. - CCist XLIII, 1981, 337-365; p. 366-376: Leclercq, Jean: La clôture. Points de repère historiques; p. 377-388: Cocheril, Maur: Quelques remarques sur «S. **Bernard**, l'art cistercien»; p. 389-400: Dubois, Marie-Gérard: Présentation de l'Ordre de Cisterciens de la Stricte Observance. Les moines; p. 401-406: Pini, Virginia: Présentation de l'Ordre des Cisterciens de la Stricte Observance. La branche féminine.
- Fues, Wolfram Malte: Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister **Eckhart**-Forschung. - Bonn: Bouvier 1981. 471 S. = Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik CIII; kart. DM 98,-.
- Odoardi, Giovanni, OFMConv: S. **Bernardino da Siena** e la Comunità dell'Ordine o Frati Minori Conventuali. - MF LXXXI, 1981, 117-174.
- Verdeyen, P., SJ: De Middelnederlandse vertaling van **Pomerius'** werk "De origine monasterii Viridivallis". - OGE LV, 1981, 105-165.
- Renault, Emmanuel: L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte **Thérèse d'Avila**. - P: Desclée [&] de Brouwer (1981). 180 p. = Présence du Carmel. Textes et documents; F 55,-.
- Egido, Teófanés: El tratamiento historiográfico de Santa Teresa (Inercias y revisiones). - Revista de Espiritualidad XL, 1981, 171-189; p. 191-213: García Oro, José: Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento; p. 215-252: Llamas, Enrique: Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular; p. 253-275: Andrés Martín, Melquíades: Erasmismo y tradición en las "Cuentas de Conciencia"; p. 277-309: Pablo Maroto, Daniel de: Santa Teresa y el protestantismo español; p. 311-330: Urkiza, Julián: "Con el mal de la muerte" y "la hora del dichoso tránsito". Manifestaciones de un testigo de excepción; p. 331-353: Bosco Sanromán, Juan: Anteriores centenarios de la muerte de Santa Teresa; p. 355-370: Bibliografía.
- Lapaauw, Camillus: Teresa von Avila. Wege nach innen. Erfahrung und Führung. Kommentar zur „Inneren Burg“. - Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia Verl. (1981). 221 S.
- Huot de Longchamp, Max: Lectures de **Jean de la Croix**. Essai d'anthropologie mystique. (Préf. d'Albert Deblaere.) - P: Beauchesne (1981). 426 p. = Théologie historique LXII; F 58,-.
- Dompièr, Bernard: Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des Quarante-heures. - Revue d'histoire de l'Eglise de France LXVII, 1981, 5-32.
- Gavazzi, Paolo: **Pio IX** e la riforma degli ordini religiosi - L'ammissione al noviziato e alla professione. - Studia Patavina XXVIII, 1981, 271-325.

- King, Thomas M (ulvihill): **Teilhard's mysticism of knowing**. – NY: The Seabury Pr. (1981). XIII, 154 p.; \$ 14,95.
- Furlong, Monica: **Merton. A biography**. – San Francisco [e. a.] Harper & Row (1980). XX, 342 p., 17 fig.; \$ 12,95.
- Miles, Margaret R (uth): **Fullness of life. Historical foundations for a new asceticism**. – Phil: Westminster Pr. (1981). 186 p.; \$ 12,95.
- Sudbrack, Josef: **Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 125 S.; DM 12,80.
- LeFevre, Perry (D.): **Understandings of prayer**. – Phil: Westminster Pr. (1981). 212 p.; \$ 8,95.
- Iturbide, Javier: **Familia latinoamericana y vocación religiosa**. – ECarm XXXII, 1981, 263–326.
- Punsmann, Hermann: **Orden – Fremdkörper in unserer Gesellschaft? Plausible Legitimation von Orden**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1981). VII, 167 S.; kart. DM 29.– [Diss., Bielefeld]

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Jung, L (oyle) Shannon: **Identity and community. A social introduction to religion**. – Atlanta, (Georgia): John Knox Pr. (1980). 196 p.; \$ 8,95.
- Drewermann, Eugen: **Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde u. des Menschen im Erbe des Christentums**. – Rgb: Pustet (1981). 187 S. = Reihe Engagement; kart. DM 16,80.
- Furger, Franz – Franz Günter: **Partnerschaft – Ehe – Familie. Die Leitbilder der Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil**. – Luzern: Caritas-Verlag (1981). 48 S. = Diskussion in der Öffentlichkeit.
- Martin, Norbert: **Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung**. – Pad [u. a.] Schöningh 1981. 127 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XX; kart. DM 19,80.
- Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik. Hrsg. u. eingel. von Armin Wildermuth, Alfred Jäger. – Tü: Mohr 1981. 228 S.; Lw. DM 29.–; [enth.:] S. 7–16: Wildermuth, Armin: Sozialethik als Schwerpunkt philosophischer Ethik; S. 17–29: Jäger, Alfred: Sozialethik als Schwerpunkt theologischer Ethik; S. 30–49: Rich, Arthur: Grundlagen der Sozialethik; S. 50–69: Ruh, Hans: Gerechtigkeitstheorien; S. 70–106: Pfürtnner, Stephan H.: Der autoritäre Charakter – seine Überwindung als sozialethische Aufgabe; S. 107–140: Höffe, Otfried: Strategien politischer Gerechtigkeit: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsfindung; S. 141–156: Küng, Emil: Wohlstand und Materialismus; S. 157–178: Landmann, Michael: Ökologische und anthropologische Verantwortung – eine neue Dimension der Ethik; S. 179–225: Stroh, Theodor: Zukunftsaspekte der Industriegesellschaft im Lichte christl. Sozialethik.
- Börsch, Ekkehard: **Von der Macht in der helfenden Beziehung. Sozialethische Überlegungen zur Praxis sozialen Helfens**. – Mchn: Kaiser (1981). 61 S. = Theologische Existenz heute CCX.
- Nicholls, David: **Images of God and the state: Political analogy and religious discourse**. – ThSt XLII, 1981, 195–215.
- Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. Hrsg. von Anton Rauscher. Bd. I. – Mchn, Wien: Olzog (1981). 374 S. = Geschichte und Staat CCXLVII–CCXLIX.
- Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad [u. a.] Schöningh 1981. 181 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; DM 24.–; [enth. u. a.:] S. 65–76: Ermekke, Gustav: Rechtsethische Zielsetzungen in kirchlichen Dokumenten und in der katholischen Sozialwissenschaft der Nachkriegszeit; S. 77–98: Spieker, Manfred: Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949 bis 1963; S. 99–122: Löhr, Wolfgang: Staat und Demokratie in bischöflichen Verlautbarungen 1945–1963; S. 123–144: Stein, Albert: Evangelische Rechtsethik 1945–1963.
- Schewer, Reinhard: **Evangelische Kirche und Politik 1945 bis 1949. Zur theologisch-politischen Ausgangslage in den ersten Jahren nach der Niederlage des „Dritten Reiches“**. – Köln: Pahl-Rugenstein 1981. 386 S. = Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften. Gesellschafts- und Naturwissenschaften XCI; kart. DM 45.–.
- Levine, Daniel H.: **Religion and politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia**. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press (1981). XII, 342 p.; \$ 22,50.
- Nowak, Kurt: **Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre**. – ZThK LXXVIII, 1981, 105–127; S. 128–140: Honecker, Martin: Thesen zur Aporie der Zweireichelehre.
- Dorr, Donal: **John XXIII and option for the poor**. – IThQ XLVII, 1980, 247–271.
- Maechler, Winfried: **Ausverkauf des Christentums an den Marxismus? Zum Verständnis des Evangeliums im Zeitalter des beginnenden Sozialismus. <Versuch einer Orientierung im gegenwärtigen politischen und theologischen Dschungel>**. – Hbg-Bergstedt: Reich 1980. 103 S. = Theologische Forschung LXV; kart. DM 14.–.

XIII. Kirchenrecht

- The collection in seventy-four titles: a canon law manual of the Gregorian reform (Diversorum patrum sententiae sive collectio in LXXIV titulos digesta, engl.) Translated and annotated by John Gilchrist. – To: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1980. XIV, 288 p. = Mediaeval sources in translation XXII; \$ 15.–.
- Lener, Sebastian: **Il concetto di diritto e il diritto canonico. Norme, istituzioni, carità, carismi**. – CivCatt CXXXII, 4, 1981, 326–342.
- Pujol, Clemente, SJ: **Distinctio inter «ritum» et «iurisdictionem»**. – PRMCL LXX, 1981, 193–219; p. 271–302: Paolis, Velasio de: **Communio et excommunicatio**.
- Dibout, Cécile: **Le droit à la réflexion théologique. Manifeste pour un Église en formation continue**. – P: Ed. du Cerf 1981. 153 p.
- Coccopalmerio, Francesco: **Il significato del termine «parrocchia» nella canonistica susseguente al Codice del 1917**. – SC CIX, 1981, 210–235.

- Grocholewski, Zenon: **La «Sectio Altera» della Segnatura Apostolica con particolare riferimento alla procedura in essa seguita**. – Apollinaris LIV, 1981, 65–110; p. 111–139: Cardinale, Marco: **L'error iuris nella giurisprudenza della Sectio Altera**.
- Neumann, Johannes: **Grundriß des katholischen Kirchenrechts**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XVII, 375 S.
- D'Avack, Pietro Agostino: **Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale**. – Mil: Giuffrè 1980. V, 413 p.; Lire 16 000.
- Zirkel, Adam – Meinrad Limbeck: **Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis**. – Mz: Matthias-Gründwald-Verl. (1981). 155 S.; kart. DM 22,80.
- Fanck, B.: **L'Eucharistie: véritable sceau du mariage? Exposé et critique d'une proposition orthodoxe récente**. – RDC XXXI, 1981, 169–188; p. 189–225: Dumont, C. J.: **L'indissolubilité du mariage dans l'Eglise orthodoxe byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques**; p. 226–245: Wegan, Martha: **La jurisprudence rotale et le décret du 13 mai 1977**.
- Tammeler, Ulrich: **Zur Zulässigkeit des Verwaltungswesens in „kirchlichen“ Angelegenheiten. Kritische Anmerkungen zur verwaltungsgerichtlichen Rechtsprechung in Vermögenssachen**. – AKKR CXLIX, 1980, 64–86.
- Jung, Hans-Gernot: **Gesichtspunkte zur Problematik der kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit in theologischer Sicht und kirchenleitender Verantwortung**. – ZevKR XXVI, 1981, 140–155; S. 156–174: Geiger, Willi: **Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht**.
- Larrainzar, Carlos: **La distinción entre «fides pactionis» y «fides consensus» en el «Corpus Iuris Canonici»**. – Ius canonicum XXI, 1981, 31–100; p. 101–142: Letinier, Rosine: **La creation de nouveaux empêchements de mariage dans la pratique gallicane de l'ancienne France**; p. 145–165: González del Valle, José María: **Ignorancia, error y dolo al elegir cónyuge y al celebrar matrimonio**; p. 167–197: Martinell, José María: **Matrimonio canónico y simulación. Cuestiones controvertidas del c. 1086 y de su modificación en el proyecto de Reforma del CIC**; p. 199–213: Borrero Arias, Jerónimo: **Problemática reciente sobre la exclusión del «bonum fidei»**; p. 217–276: Del Amo, León: **Iniciativa de parte y oposición a la demanda en las causas matrimoniales. Consideraciones morales ante el futuro contexto legislativo español**; p. 277–307: Gil de las Heras, Feliciano: **La impugnación de la sentencia por el Defensor del Vínculo en las causas matrimoniales**; p. 309–383: Diego-Lora, Carmelo de: **Consideraciones sobre el proceso «in casibus specialibus»**.

XVI. Pastoraltheologie und Katechetik

- Graham, Leonard: **God alive. Priorities in pastoral theology**. – Lo: Darton, Longman and Todd 1981. VIII, 88 p.; £ 2,50.
- Peukert, Helmut: **Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie**. – Pastoraltheologische Informationen II, 1981, 11–27; S. 28–35: Schröder, Henning: **Praktische Theologie als Handlungstheorie in dem Gütersloher Handbuch der Praktischen Theologie**; S. 36–56: Zerfaß, Rolf: **Protokollnotizen des Symposiums „Theologische Handlungstheorie“**; S. 57–69: Bertsch, Ludwig: **Stirbt der Sonntag am Wochenende? Probleme, Bedrohung und Chancen der Sonntagsfeier in heutiger Kirche und Gesellschaft**; S. 70–81: Köhldorfer, Peter: **Die Sonntagspflicht als Thema in der Synodenaula**; S. 85–100: Schneider, Gert: **Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung – Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde**; S. 101–139: Drehsen, Volker: **Die „Heiligung“ von Lebensgeschichten – Eine Thesenreihe zum thematischen und funktionalen Praxisbezug der Praktischen Theologie – Am Beispiel kirchlicher Amtshandlungen**.
- Leuninger, Ernst: **Die missionarische Pfarrei. Theologische Forderung u. pastorale Notwendigkeit**. – Limburg/Lahn-Verl. (1981). 140 S. = Offene Gemeinde XXXV; kart. DM 16,80.
- Campbell, Alastair V.: **Rediscovering pastoral care**. – Lo: Darton, Longman & Todd 1981. XII, 124 p.; £ 3,95.
- Piper, Hans-Christoph: **Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt. Ein pastoraltheologisches Modell. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 130 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XVIII; kart. DM 19,80.
- Leas, Speed – Paul Kittlaus: **The pastoral counselor in social action**. – Phil: Fortress Press (1981). XI, 84 p. = Creative pastoral care and counseling series; \$ 3,25.
- Friedberger, Walter: **Pastoral mit Distanzierten. Situation, Theologie, Kontaktaufnahme**. – (Mchn:) Don Bosco Verlag (1981). 149 S.
- Lemke, Helga: **Verkündigung in der annehmenden Seelsorge. Religiöse Erfahrung durch Begegnung**. – Stu, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 180 S. = Urban Taschenbücher DCLIV T-Reihe; DM 18.–.
- Läpple, Alfred: **Kleine Geschichte der Katechese**. – Mchn: Kösel (1981). 232 S.
- Religionspädagogik. Hrsg. von Klaus Wegenast. Bd. II: **Der evangelische Weg**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. VIII, 502 S. = Wege der Forschung CCIX; kart. DM 92.–.
- Nastainczyk, Wolfgang: **Religiös erziehen. Grundfragen und Lösungshilfen**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 141 S., graph. Darst. = Buchreihe Theologie im Fernkurs; kart. DM 17,80.
- Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde. Österreichische Pastoraltagung 29. bis 31. Dezember 1980. Im Auftrag des österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erhardt. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1981). 143 S.; kart. DM 21,80; [enth. u. a.:] S. 11–18: Weber, Johann: **Die Situation unserer Gemeinden vor dem Hintergrund des konziliären Kirchenbildes**; S. 19–38: Exeler, Adolf: **Die Sorge um einen dialogfähigen Glauben**; S. 39–54: Schmitt, Karl Heinz: **Grundformen der Gemeindekatechese – Elemente eines Gemeindekatechumenates**; S. 55–64: Zauner, Wilhelm: **Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft**; S. 65–77: Müller, Josef: **Perspektiven eines gemeindekatechetischen Programms für die 80er Jahre**.
- Medica, Giacomo Maria, SDB: **Maria nei nuovi catechismi italiani**. – Marianum XLIII, 1981, 13–74; p. 75–94: Exeler, Adolf: **Maria in der deutschen Katechese seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil**; p. 95–122: Koehler,

Théodore, SM: La place de Marie dans la catéchèse postconciliaire aux États-Unis; p. 123-142: Matos, Manuel, SJ: La presentación catequética de la Virgen María Madre de Dios, en los Catecismos oficiales de la Iglesia en España posteriores al Concilio Vaticano II; p. 143-151: Moons, Hubert M., OSM: La figura della Vergine nei Catechismi belgi di lingua fiamminga.

XV. Liturgiewissenschaft

- Bottermann, Maria-Regina: Die Beteiligung der Kinder an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung. - Ffm, Bern: Lang 1982. 470 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 175; brosch. sfr 80,-.
- Arranz, Miguel, SJ: La liturgia des Présanctifiés de l'ancien **euchologe** byzantin. - OChP XLVII, 1981, 332-388.
- Chirayath, Francis: Taufliturgie des syro-malabarischen Ritus. Eine geschichtl. Untersuchung des **Taufritus** in der **syromalabar**. Kirche mit einem Vorschlag zur Indisierung der Kindertaufe. - Wü: Augustinus-Verl. 1981. 180 S. = Das östliche Christentum N. F. XXXII; brosch. DM 48,-.
- González Fuente, Antolín, OP: La vida litúrgica en la **Orden de Predicadores**. Estudio en su legislación: **1216-1980**. - R: Inst. Hist. FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae 1981. 577 p. = Dissertationes historicae XX; Lire 25 000.
- Tirot, Paul, OSB: Un «Ordo missae» monastique: **Cluny, Cîteaux, La Chartreuse**. - ELit XCV, 1981, 44-120. 220-251.
- Fischer, Balthasar: Liturgie oder Liturgien? - TThZ XC, 1981, 265-275.
- Corbon, Jean: Liturgie aus dem Urquell (Liturgie de source, dt.) Übertr. u. eingel. von Hans Urs von Balthasar. - Eins: Johannes Verl. (1981) = Theologia Romanica XXII; kart. DM 38,-.
- Journel, Pierre: La présence des **anges** dans la liturgie d'Occident. - Notitiae XVII, 1981, 552-565.
- Ratzinger, Joseph: Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. - Eins: Johannes Verlag (1981). 133 S.; kart. DM 18,-.
- Cornehl, Peter: Aufgaben und Eigenart einer Theorie des Gottesdienstes. Zum Stand der Debatte. - Pastoraltheologische Information I, 1981, 12-37; S. 38-56: Bieritz, Karl-Heinz: Der Öffentlichkeitsanspruch des Gottesdienstes in einer 'Nicht-mehr-Volkskirche'; S. 57-64: Schulz, Frieder: Reform

- der Agendenreform. Folgerungen aus dem gewandelten Gottesdienstverständnis der Gegenwart.
- Cazelles, Henri: Bible et **temps** liturgique. Eschatologie et amnèse. - MD CXLVII, 1981, 11-28; p. 29-60: Talley, Thomas J.: Le temps liturgique dans l'Eglise ancienne. Etat de la recherche; p. 61-83: Taft, Robert: Historicisme: une conception à revoir; p. 85-94: Baldwin, John: La liturgie stationnale à Constantinople; p. 95-133: Schulz, Frieder: Le temps liturgique dans les Eglises de la Réforme; p. 135-146: Journel, Pierre: Le culte des saints dans l'Eglise catholique.
- Meyer, Hans Bernhard: Zeit und Gottesdienst. - LJ XXXI, 1981, 193-213.
- López Martín, Julián: **Trinidad** y misión en el misal romano. - Estudios Trinitarios XV, 1981, 211-288.
- The sacrifice of praise. Studies on the themes of thanksgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies. In honour of Arthur Hubert Couratin. Ed. by Bryan D. Spinks. [By] (Michael) Melrose [e. a.]. - R: C.L.V. - Ed. Liturgicae 1981. 272 p. = Bibliotheca „Ephemerides liturgicae“. Subsidia XIX; Lire 16 000. [cont.] p. 13-16: Melrose, Michael: Arthur Hubert Couratin: A select bibliography; p. 19-61: Tripp, David H. (ed.): The Thanksgiving: An essay by Arthur Couratin; p. 65-69: Cuming, Geoffray, J.: The early liturgies in recent research; p. 73-87: Willis, G. G.: «Sacrificium laudis»; p. 91-106: Ligier, Louis, SJ: L'anaphore de «La Tradition Apostolique» dans le «Testamentum Domini»; p. 109-119: Bates, W. H.: Thanksgiving and intercession in the liturgy of St. Mark; p. 123-140: Barkley, John M.: «Pleading His Eternal Sacrifice» in the reformed liturgy; p. 143-157: Honders, A. C.: Remarks on the postcommunion in some reformed liturgies; p. 161-178: Spinks, Bryan: The cleansed Leper's thankoffering before the Lord: Edward Craddock Ratcliff and the pattern of the early anaphora; p. 181-196: Porter, H. B.: An American assembly of anaphoral prayers; p. 197-211: Ledwich, William: Baptism, sacrament of the cross: Looking behind St. Ambrose; p. 215-225: Brock, Sebastian: The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite; p. 229-244: Mitchell, Leonel: The thanksgiving over the water in the baptismal rite of the Western Church; p. 247-257: Fisher, J. D. C.: Gifts of the Spirit and a confession of faith: the age for confirmation; p. 261-272: Jacobs, Adrian J.: The sacraments of salvation.
- Costa, Francesco, OFMConv: Il nuovo rituale della professione Francescana. - MF LXXXI, 1981, 217-271. 546-602.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Muhammad Salim Abdulla, Brüderstr. 16, 4770 Soest; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Aquinata Böckmann, Sr., Via dei Bevilacqua 60, I-00163 Roma; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. Dr. Franz Courth SAC, Palottistr. 3, 5414 Vallendar; Dr. Werner Ulrich Deetjen, Tannenhofallee 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Hermann Eisingt, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Viktor H. Elbern, Ilsesteinweg 42, 1000 Berlin 38; Prof. Dr. Joh. H. Emminghaus, Schredtgasse 12, A-3400 Klosterneuburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Hans-Josef Klauk OFM, Noeggerathstr. 4-8, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Josef Overath, Im Kirchthal 71, 5210 Troisdorf; Priv.-Doz. Dr. M. Plathow, Plankengasse 3, 6900 Heidelberg; Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Prof. Dr. Werner H. Schmidt, Auf dem Schaumrück 32, 3550 Marburg 6; Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg; Dr. Jörg Tröder, Schemelsbruch 2, 4330 Mülheim/Ruhr; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Domersschulstr. 18, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Dr. Hans Werners, Servatiikirchplatz 8, 4400 Münster; Dr. Jared Wicks SJ, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Geo Widengren, Karlavägen 95, S-115 22 Stockholm; Dr. W. Wolbert, Horsteborg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. - © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 - Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form - durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren - reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8-10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte. Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt 'Theologische Zeitschriften' bei (Verlag Aschendorff, Münster)